This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

KE
8973
HW 21WG L

KE 8973

Harvard College Library

ROBBINS LIBRARY

OF THE

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Ueber das

Fundament der Ethik.

Eine kritische Untersuchung

über

Kant's und Schopenhauer's Moralprinzip.

Von

Dr. E. M. Friedrich Zange.

Gekrönte Preisschrift.

Leipzig,
Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.
1872.

Digitized by Google

Digitized by Google

Ueber das

Fundament der Ethik.

Eine kritische Untersuchung

über

Kant's und Schopenhauer's Moralprinzip.

Z 312

Von

Dr. E. M. Friedrich Lange.

Gekrönte Preisschrift.

Leipzig,
Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.
1872.

Digitized by Google

KE 8973

Sept. 2, 1920
Harvard University.
Philos. Dept. Library
Robinson

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
41 * 20

Digitized by Google

Seinen hochverehrten Lehrern und Gönnern

den Herren Professoren an der Leipziger Universität

Dr. Drobisch

Dr. Fricke

Dr. Ziller

in Dankbarkeit und ehrfurchtsvoller Hochachtung

zugeeignet.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Die äußere Veranlassung zur Abfassung vorliegender Abhandlung gab die von der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig für das Jahr 1869/70 gestellte Preisaufgabe: „Untersuchung von Schopenhauers Kritik des Kantischen Fundaments der Ethik und Prüfung seines eignen Moralprinzips". In diesen Worten ist auch der Gegenstand unsrer Untersuchung genauer angegeben als auf dem Titelblatt, wo wir der Kürze halber nur einfach die beiden Moralprinzipien angezeigt haben, um die es sich handelt. — Was uns dazu bewog die Abhandlung im Druck erscheinen zu lassen, war einerseits das uns ausdrücklich dazu ermunternde Urtheil der geehrten Fakultät so wie andrer gelehrter Männer, andrerseits die eigne Erwägung, daß es zeitgemäß sein dürfte, eine Schrift wie die vorliegende auch einem größeren Publikum vorzulegen. Wir ließen uns bei dieser Erwägung vornehmlich von folgenden Gründen leiten:

Es ist eine ethische Frage, welcher unsre Untersuchung gewidmet ist. Wer einen Blick in das auf allen Seiten so bewegte Leben der Gegenwart wirft, muß sich sagen, daß heute mehr als je die praktischen Fragen des Lebens im Vordergrund stehen. Sagt man doch sogar den Deutschen, diesem Volke der Denker und Dichter, seit den letzten großen politischen Entscheidungen nach, sie seien endlich aus ihrem Denker- und Dichtertraum erwacht und fingen an, praktisch zu werden. Die Lage der Arbeiter und die socialen Zustände überhaupt, die politischen und kirchenpolitischen Verhältnisse, das Schulwesen u. dgl. Fragen stehen im Mittelpunkt des Interesses der Gegenwart und fast lediglich

Digitized by Google

auf praktischem Wege sucht man sie zu lösen, gleichviel, ob sie nun mehr idealer Natur sind, wie z. B. das Schulwesen oder mehr materieller Art. — So löblich dieses Streben auf der einen Seite ist, so muß man sich doch hüten nicht von einem Extrem ins andre zu gerathen und den in seiner Einseitigkeit allerdings nachtheiligen Idealismus nun ganz bei Seite zu werfen und sich in so wichtigen Fragen wie die genannten lediglich von Zweckmäßigkeits- und Nützlichkeitsrücksichten leiten zu lassen. Man muß nicht an die Stelle eines thatlosen oder unpraktischen Idealismus einen geistlosen, alles idealen Schwunges und ewigen Gehaltes entleerten Materialismus setzen, sondern einen besonnenen und lebendigen Realismus, welcher den thatsächlichen Verhältnissen und Bedürfnissen vollkommen Rechnung trägt, ohne doch je die ebenso realen, ja ewigen Ideen aus dem Auge zu verlieren, nach welchem eben jene Verhältnisse gestaltet werden müssen. So unbestreitbar richtig es z. B. ist, daß die socialen Gebrechen der Gegenwart nicht allein durch die geistige und sittliche Hebung des Volkes beseitigt werden können, sondern daß man in jedem besonderen Fall die speciellen Verhältnisse genau durchforschen und prüfen muß, um ihnen entsprechend dann zweckmäßige Einrichtungen zu veranstalten, so muß sich doch heut zu Tage Jeder, der nur mit einiger Gründlichkeit über das Wohl und Wehe der Menschheit nachdenkt, mit derselben Gewißheit sagen, nicht nur daß ein großer Theil der Uebel allerdings nur durch eine gute Volkserziehung gehoben werden kann, sondern daß diese im letzten Grunde überhaupt das Universalmittel ist, um mit der Zeit aller Uebelstände Herr zu werden; denn auch alle jene zweckmäßigen Einrichtungen hängen ja durchaus von dem Grade der Geistesbildung ab, auf welchem das Volk steht, und von den Willensrichtungen, welche in dem Volke herrschen. Weil man dies eingesehen hat, darum wendet man eben auch heute dem Schulwesen eine so große Aufmerksamkeit zu. Hängt nun aber von der Volkserziehung so viel ab, so muß man sich sagen, daß es in erster Linie nicht gleichgültig sein kann, von was für Grundsätzen und Geistesrichtungen die Leiter der Schule und vor Allem die Lehrer des Volks selbst beseelt sind. Denn danach werden sich nicht nur die Erziehungs- und Unterrichtsmittel, so wie

Digitized by Google

deren bezw. beschränktere oder umfangreichere Verwendung richten, sondern davon hängt vor Allem auch der Geist ab, in welchem und das Ziel, zu welchem hin unterrichtet und erzogen wird. Von dem Geiste, der die Lehrer des Volks in den höheren und in den niederen Schulen durchweht, hängt es ab, ob sie sich eine würdige Vorstellung von ihrem Beruf machen, oder eine unwürdige, ob sie sich ihr Ziel hoch oder niedrig stecken, ob sie sich begnügen einen gewöhnlichen praktischen Alltagsmenschen heranzubilden, indem sie ihn einfach mit einem gewissen Maß von Kenntnissen und Fertigkeiten und einer gewissen Portion Lebensklugheit mechanisch ausrüsten, womit sich heut zu Tage ein Mensch durch die Welt schlagen und allenfalls auch noch eine Familie ernähren kann, — oder ob man edle Charaktere zu erziehen sich vorsetzt, welche nicht nur selbstsüchtig auf ihr eignes und höchstens noch ihrer nächsten Angehörigen Wohl bedacht sind, sondern welche Herz und Sinn auch auf das Ganze richten, ein Herz für Vaterland und Kirche, ein Herz für das Wohl der ganzen Menschheit haben und bereit sind nach Kräften dazu beizutragen, daß die Menschheit ihrer idealen Bestimmung entgegengeführt werde. Die geistige und sittliche Ausrüstung der Lehrer und Leiter des Volks aber hängt — besonders in Deutschland, wo, Gott sei Dank! Wissenschaft und Leben sich stets innig durchdringen und wo man eifrig bemüht ist, sie durch Hebung der Schulen immer inniger mit einander verwachsen zu lassen, — sie hängt ab von dem Stande der Wissenschaften an den Universitäten, von dem Geist, der diese und ihre Forschungen und Resultate durchweht. —

Nach dem Allen liegt es klar auf der Hand, von wie großer Wichtigkeit heute gerade diejenige Wissenschaft ist, mit welcher wir es in unsrer Untersuchung zu thun haben. Und hätte man uns vielleicht auch schon von vornherein die große Bedeutung der ethischen Fragen überhaupt für die Gegenwart zugegeben und nur etwa einer so abstrakt philosophischen Untersuchung über das Fundament der Ethik die Wichtigkeit bestritten, welche wir ihr beimessen, so wird man doch wohl nach solchen Erwägungen, wie die oben von uns kurz angedeuteten, eine solche Beurtheilung der Verhältnisse nicht mehr für so ganz berechtigt erachten. Es kann zumal in unsrer

Digitized by Google

Zeit, das leuchtet Jedem ein, nicht gleichgültig sein, **was für Ansichten** über die Grundlage und den Ursprung alles Sittlichen, so wie überhaupt über die wichtigsten ethischen Fragen sich unter den Gebildeten und besonders unter den **Bildnern, Leitern unsres Volkes** verbreiten; kann nicht einerlei sein, ob Diejenigen, von denen man sagen kann „der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben, **bewahret sie!**" — Pflichten und sittliche Normen für das menschliche **Wollen** und Handeln anerkennen oder nicht, ob sie die sittliche **Freiheit** für eine wesentliche Idee der Sittlichkeit und die **Selbstbeherrschung** für eine selbstständige Tugend erachten oder für eine Nebensache halten, ob sie **von der Besserungsfähigkeit oder von der Besserungsunfähigkeit des Menschen überzeugt sind.** — Von wie großem Einfluß die ebenfalls durchaus abstrakt philosophischen, aber von einem streng sittlichen und gewissenhaften Geist getragenen Untersuchungen Kants auf die Geistes- und Willensrichtung des ganzen deutschen Volkes gewesen sind, davon legt die Erhebung desselben am Anfang dieses Jahrhunderts, welche gerade von den Universitäten ihren ersten und mächtigsten Impuls erhielt, sowie überhaupt die sittliche Kräftigung und der freiheitliche Aufschwung, womit ausgerüstet es dem deutschen Volke noch in der neuesten Zeit vornehmlich gelang, so große Erfolge zu erringen, beredtes Zeugniß ab. Denn Beides, der gewaltige Freiheitsdrang sowohl, als der große sittliche Ernst, besonders aber der letztere, ist ein Vermächtniß jenes großen Geistes, der die Pflicht durch einen Lobgesang verherrlichte und die Sittlichkeit auf die Freiheit gründete.

Noch mehr aber tritt die Bedeutung unsrer Aufgabe zu Tage, wenn wir berücksichtigen, daß sie nicht allgemein eine Untersuchung über das Fundament der Ethik überhaupt fordert, sondern daß sie es gerade einerseits mit der Grundlage zu thun hat, welche eben jener größte Philosoph der Neuzeit der Sittenlehre gegeben und dadurch so große Wirkungen hervorgerufen hat, anderseits aber mit der Kritik, welche diese Grundlage von einem Philosophen wie Schopenhauer erfahren hat, sowie mit dem Fundament, welches dieser an Stelle jenes von Kant gelegten zu setzen für nöthig befunden. Diese Thatsache ist schon

Digitized by Google

unmittelbar für die Wissenschaft selbst von größtem Interesse, noch mehr muß sie aber unsre ganze Aufmerksamkeit deßhalb auf sich ziehen, weil die Schopenhauersche Philosophie gegenwärtig zu denjenigen gehört, welche am Meisten und wegen ihrer gefälligen Form und geistreichen Vielseitigkeit von einem größeren Publikum gelesen werden, als man dies sonst von philosophischen Schriften gewohnt ist. Gerade solche philosophische Untersuchungen aber, welche sich vermöge solcher Vorzüge den Weg zu einem größeren Leserkreis bahnen, müssen, wenn sie sich noch dazu mit so wichtigen Fragen wie die ethischen beschäftigen, ganz besonders einer gründlichen Untersuchung unterworfen werden, weil ein großer Theil der Leser derselben weder fähig noch immer dazu bereit ist, selbst zu prüfen, sondern vielmehr ungeprüft die Sätze eines solchen Buchs als lautre Wahrheiten hinnimmt und zwar um so bereitwilliger, mit je mehr Prätension sie ausgesprochen werden. In solchen Fällen fordert also das Gewissen der Wissenschaft, welches diese für die Wirkungen wissenschaftlicher Werke im Volke verantwortlich macht, eine gründliche Prüfung der unter einem größeren Publikum sich verbreitenden Lehren.

Daß die Schrift Schopenhauers, mit welcher wir es im Nachfolgenden hauptsächlich zu thun haben, obwohl schon 1840 erschienen, nicht schon früher einer solchen eingehenderen Untersuchung und Beurtheilung unterworfen worden ist, das mag seinen Grund u. A. darin haben, daß einmal Schopenhauers Philosophie überhaupt erst seit einer gewissen Reihe von Jahren so sehr in Aufnahme gekommen und auch von Andern (z. B. Hartmann) weiter- resp. umgebildet worden ist und dann darin, daß man vielleicht glaubte die kurzen Recensionen und gelegentlichen Beurtheilungen jenes Buchs, sowie überhaupt der Schopenhauerschen Ethik seien genügend. Unsre eigne Untersuchung wird, hoffen wir, am Besten das Urtheil der geehrten Fakultät, welche die Aufgabe stellte, rechtfertigen: daß man sich in jener Ansicht irrte.

Eingedenk der Wichtigkeit und des Ernstes, welchen wir sonach unsrer Aufgabe beimessen mußten, haben wir uns bemüht, uns stets von derjenigen Gründlichkeit, Gewissenhaftigkeit und Unparteilichkeit leiten zu lassen, unter deren Führung allein die Lösung einer so schwie-

Digitized by Google

rigen Aufgabe gelingen kann. Wir haben uns bemüht, dem gerecht zu werden, was Schopenhauer selbst von einer Kritik seiner Lehren fordert: „nämlich sein philosophisches System ganz zu erfassen, tief darauf einzugehen und sich an die Grundgedanken desselben zu halten“*); haben uns aber ebenso sehr auch die andre ebenfalls von Schopenhauer oft und nachdrücklich betonte Forderung angelegen sein lassen, daß man nämlich „die Kantische Philosophie vorher gründlich müsse studirt haben, wenn man sein System wolle richtig verstehen und würdigen können“, haben Dies um so mehr als ja ein Haupttheil unsrer Aufgabe darin besteht, Schopenhauers Kritik des Kant'schen Fundaments der Ethik zu untersuchen.

So ausgerüstet sind wir an die Arbeit gegangen. Möge es uns gelungen sein, das zu erreichen, was wir angestrebt haben.

Zum Schluß sprechen wir unserm hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Drobisch, noch unsern besonderen Dank aus für die mancherlei nützlichen Winke und Rathschläge, womit er uns bei Abfassung unsres Werkchens unterstützte.

Der Verfasser.

---

*) Vgl. Dr. Asher „A. Schopenhauer, Neues von ihm und über ihn“. Brief vom 15. VII. 1857.

Digitized by Google

Inhalt.

Einleitung.

§. 1. Aufgabe 1
§. 2. Anordnung und Methode der Abhandlung 3

I. Empirisch-analytischer Theil.

Der Inhalt, das ὅτι, der Ethik.

§. 3. Der Begriff der Ethik: Ist sie nach Kants Auffassung eine demonstrative, oder nach Schopenhauers Auffassung eine descriptive Wissenschaft? 7
§. 4. Kants Ableitung des Begriffes des Sittlichguten 19
§. 5. Schopenhauers Opposition gegen Kants Einführung des Pflichtbegriffs in die Ethik überhaupt 22
§. 6. Schopenhauers Opposition gegen Kants ersten Hauptsatz (I): „Nur die Handlungen aus Pflicht, nicht die Handlungen aus Neigung sind sittlichgut“ 26
§. 7. Schopenhauers Prinzip der Sittlichkeit, „das Mitleid“ 34
§. 8. Schopenhauers Opposition gegen Kants zweiten Hauptsatz (II): „Der moralische Werth einer Handlung liegt nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll“ . 49
§. 9. Schopenhauers Opposition gegen Kants dritten Hauptsatz (III): „Pflicht ist Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ 53
§. 10. Kants Begriff vom Sittlichguten gegenüber den Einwendungen der Herbartischen Moralphilosophie 61
§. 11. Schopenhauers Beurtheilung des obersten Grundsatzes der Kant'schen Ethik 74

II. Speculativer Theil.

Das Fundament, das διότι, der Ethik.

§. 12. Kants Begriff von der „praktischen Vernunft“ und Schopenhauers Opposition gegen denselben und seine Einführung in die Ethik 86

Digitized by Google

§. 13. Kants „kategorischer Imperativ" und Schopenhauers Beurtheilung desselben 94
§. 14. Kants Untersuchung über die „Möglichkeit eines kategorischen Imperativs" und Schopenhauers Beurtheilung der in ihr auftretenden Begriffe 102
§. 15. Kants Begründung der Ethik durch die Freiheit 117
§. 16. Der der Lehre vom „intelligiblen Charakter" zu Grunde liegende Begriff der Freiheit bei Kant und Schopenhauer . . 128
§. 17. Lösung des Problems der Verantwortlichkeit mit Hülfe des Kant'schen Fundaments der Ethik und Feststellung der diesem Problem wirklich und einzig zu Grunde liegenden Freiheit 154
§. 18. Kants Fundament der Ethik und das Unbewußte im Sittlichen . 170
§. 19. Schopenhauers Ansicht, daß die Ethik auf Metaphysik gegründet werden müsse 173
§. 20. Die metaphysischen Voraussetzungen des Schopenhauerschen Fundaments 178
§. 21. Schopenhauers Fundament der Ethik 196
§. 22. Schluß: Resultat 215

Berichtigungen.

S. 7 Z. 18 ergänze „der" vor dem Wort „Erzählung".
S. 18 Z. 35 lies „Handelns" statt „Handels".
S. 42 Z. 3 „ „Wohlwollens" statt „Wollens".
S. 72 Z. 21 „ „Sich" „ „Sch."
S. 73 Z. 32 „ „nur von" „ „von nur".
S. 83 Z. 32 „ „Er" „ „Es".
S. 104 Z. 4 „ „er" „ „es".
S. 158 Z. 19 „ „That" „ „Thatsache".
S. 185 Z. 9 ergänze hinter „selbst" — „Niemand".
S. 203 Z. 9 „ „ „Philosophen" — „als er in Italien reiste".

Digitized by Google

Einleitung.

§. 1.

Aufgabe.

Die 1837 von der Kgl. Dänischen Societät der Wissenschaften gestellte Preisaufgabe:

„Zu untersuchen, ob die Quelle und Grundlage der Moralphilosophie zu suchen sei in einer unmittelbar im Bewußtsein liegenden Idee der Moralität und der Entwicklung der übrigen aus ihr hervorgehenden Grundbegriffe, oder in einem anderen Erkenntnißgrunde", veranlaßte Schopenhauer, seine „Grundlage der Moral" zu schreiben. Sie bildet den zweiten Theil des Buches: „Die beiden Grundprobleme der Ethik", Leipzig bei Brockhaus 1840, 2. Aufl. 1860. Sch.*) mißverstand die gestellte Aufgabe. Denn diese war offenbar eine rein erkenntnißtheoretische; sie fragte eigentlich nicht nach dem Fundament der Ethik selbst, sondern vielmehr nur nach dem Fundorte, wo dieses Fundament gesucht werden müsse, ob in einer unmittelbar gegebenen Thatsache des Bewußtseins, welche keiner weiteren Begründung bedürfe, oder ob in einem anderen Erkenntnißgrunde, etwa einer Metaphysik; — mit andern Worten, sie fragte, ob die Ethik eine selbstständige, oder eine abhängige Wissenschaft sei. Sch. aber glaubte der Forderung zu genügen, indem er einfach in seiner „Grundlage der Moral" das Fundament seiner Moralphilosophie darstellte.

*) Der Raumersparniß halber werden wir uns im Folgenden immer dieser Abkürzung an Stelle des ausgeschriebenen Namens Schopenhauer bedienen. Auf gleiche Weise werden wir mit dem Namen Kant verfahren.

Digitized by Google

Der zweite Abschnitt dieser Preisschrift nun ist überschrieben: „Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments". — „Da nämlich die Ethik, (vgl. S. 114, 2. Auflage) seit Sokrates sie gründete, zwar stets betrieben, doch immer noch ihren ersten Grundsatz suche", so hielt es Sch. für „unmöglich und unnütz, den Schwarm von Versuchen und Lehrbüchern der Moral zu kritisiren, und widmete nur dem neuesten (?) Versuche die Ethik zu gründen, dem Kantischen, eine ausführliche kritische Untersuchung". Dieses Letztere aber that er, wie er selbst sagt:

1) „weil die große Moralreform K.s dieser Wissenschaft eine Grundlage gegeben habe, die wirklich Vorzüge vor den früheren habe,

2) weil sie noch immer das letzte (?) Bedeutende sei, was in der Ethik geschehen, und daher noch heute durchgängig gelehrt werde, er aber seine Ethik nur auf den Trümmern dieser Kantischen aufbauen könne, endlich

3) weil die Kritik der K.schen Ethik Anlaß geben werde, die meisten ethischen Grundbegriffe zu untersuchen und zu erklären."

Aus diesen drei hauptsächlichen Gründen also unternimmt es Sch. in seiner Schrift das Fundament dieser Ethik, „die praktische Vernunft und den kategorischen Imperativ" als „völlig unberechtigte, grundlose und erdichtete Annahmen" nachzuweisen und so darzuthun, daß auch K.s Ethik eines soliden Fundaments ermangle. Und dann will er darangehen das „seit Jahrtausenden gesuchte ungezweifelt wirksame, allein wahre Prinzip der Moral darzulegen". — Das sind große Verheißungen! Ob sie Sch. wirklich erfüllt hat? Wir werden es sehen.

Denn eben jene Kritik des K.schen Fundaments der Ethik und Sch.s eignes Moralprinzip, das ist es was wir zu untersuchen haben. Die von der philosophischen Fakultät der Leipziger Universität für das Jahr 1869/70 gestellte Preisaufgabe lautete: „Untersuchung von Sch.s Kritik des Kantischen Fundaments der Ethik und Prüfung seines eignen Moralprinzips".

Um diese Aufgabe noch etwas genauer zu präcisiren, mache ich schon jetzt auf den Unterschied aufmerksam, welchen Sch. in seiner

Digitized by Google

Schrift (S. 136, 2. Aufl.) zwischen Prinzip (ὅτι) und Fundament (διότι) der Ethik macht, indem er mit jenem Worte den „obersten Grundsatz, d. i. die kürzeste und bündigste Formel für diejenige Handlungsweise bezeichnet, welche die betreffende Ethik vorschreibe, oder wenn sie keine imperative Form habe, für diejenige Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkenne". Zu diesem „ὅτι der Tugend" dem in eine kurze Formel zusammengefaßten Inhalt derselben, sagt er, gebe es ein διότι, einen Realgrund, und diesen nennt er — „Fundament", bezeichnet also damit den „Grund jener Verpflichtung, oder Anempfehlung, oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menschen oder in den äußeren Weltverhältnissen oder worin sonst gesucht werden".

Dieses Fundament also ist es, um das sich unsre ganze Untersuchung im letzten Grunde zu drehen hat. Sie ist also, wenn wir auf den Inhalt sehen, eine ethisch-metaphysische („metaphysisch" im K.schen Sinne genommen).

§. 2.

Anordnung und Methode der Abhandlung.

Der Form nach aber theilt sich unsre Abhandlung, der Aufgabe entsprechend, in zwei verschiedene Theile. Wir haben einmal eine Untersuchung der Sch.schen Kritik und dann eine eigene Kritik der Sch.schen Lehre zu geben.

Wie aber Sch. selbst sagt, hat ihm die Kritik der K.schen Ethik Anlaß gegeben, „die meisten ethischen Grundbegriffe zu untersuchen und zu klären". Da außerdem Sch.s Einwürfe gegen K.s Lehre vielfach blos entsprungen sind aus seinen eignen, ihm von vorn herein gewissen Ueberzeugungen und Voraussetzungen, so wird Vieles, was der Aufgabe nach erst im zweiten Theile, in der Untersuchung des Sch.schen Fundaments, zur Sprache kommen sollte, z. B. Sch.s Auffassung der ethischen Grundbegriffe u. A., schon im ersten Theile untersucht werden müssen. Da es uns endlich hier mehr um Förderung der realen Wahrheit, als um eine blos formale und äußerliche Beurtheilung jener Kritik zu thun ist, die Disposition der Sch.schen

Digitized by Google

Kritik uns aber der Wahrheit mehr hinderlich als förderlich zu sein scheint, so werden wir uns nicht sklavisch an den von Sch. eingeschlagenen Weg binden, sondern wir werden uns mehr durch den Gang bestimmen lassen, welchen K. in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" genommen hat, und welcher offenbar der rationellere ist. D. h.: wir werden zuerst eine vollständige, in sich abgeschlossene Untersuchung über den Inhalt, (das ὅτι) der Ethik — sowohl der K.'schen mit Rücksicht auf Sch.s Einwürfe, als auch der Sch.schen — geben und darauf als zweiten Theil eine gleichfalls vollständige Untersuchung über das Fundament selbst, (das διότι) beider Sittenlehren folgen lassen.

Zu dieser auf den ersten Blick scheinbar willkürlichen, weil den beiden Hauptgegenständen der gestellten Aufgabe sich nicht mechanisch anschließenden, Eintheilung bestimmte uns, wie leicht zu erkennen ist, die scharfe Unterscheidung, welche Schopenhauer zwischen dem ὅτι, dem Inhalt, und dem διότι, dem Fundamente selbst der Tugend gemacht hat. Es ist klar, daß, wenn man über das διότι eines ὅτι eine Untersuchung anstellen will, man sich vor Allem über das Letztere vollkommen klar sein muß, daß man sich also, um das von einem Philosophen aufgestellte Fundament der Ethik richtig beurtheilen zu können, vor Allem in den sicheren Besitz des Inhaltes zu setzen hat, welchem er jenes Fundament untergelegt hat. Von dem ὅτι, dem Inhalt, dem **Begriff** des Sittlichguten, hängt Alles ab, was über das διότι gesagt wird. Dies rechtfertigt unsre Disposition.

Was sonst noch die in unsrer Kritik und Antikritik zu befolgende Methode anlangt, so werden wir uns besonders in der letzteren nicht bei Aeußerlichkeiten und Nebensachen aufhalten, sondern stets den letzten Zweck, die Prüfung der Fundamente beider Sittenlehren, im Auge behalten und uns bei der Wahl der zu besprechenden Sätze stets durch die Rücksicht auf dieses Ziel bestimmen lassen. Aus diesem Grunde glauben wir uns auch einer besonderen Untersuchung der Methode der Sch.schen Kritik, welche man etwa erwarten könnte, entschlagen zu dürfen. Es wird sich bei der Prüfung der sachlichen Einwendungen, welche Sch. gegen K.s Lehre erhoben hat, von selbst

Digitized by Google

zeigen, ob und wo jene Methode zu billigen oder zu mißbilligen ist. Nur Eines wollen wir hier gleich hervorheben, weil es zugleich für die von uns gewählte Disposition spricht: Die Anordnung der Sch.-schen Kritik scheint uns der Wahrheit durchaus nicht förderlich zu sein. Anstatt, wie wir es oben für das einzig Richtige erklärten, zuerst das Prinzip, das ὅτι der K.schen Ethik zu prüfen und dann erst das Fundament, bespricht er vielmehr dieses zuerst (§. 6) und darauf erst (§. 7) den obersten Grundsatz und (§. 8) die abgeleiteten Formen desselben. Wir müssen dieses Verfahren um so entschiedener tadeln, als K.s Hauptschrift, die „Grundlegung", an welche sich auch Sch. vornehmlich hält, nicht den mindesten Anlaß dazu giebt. K. geht vielmehr in durchaus exakter Weise von den Thatsachen des Bewußtseins, von der „gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß", (vgl. die Ueberschriften der Abschnitte) aus und führt uns erst am Ende der Schrift zum eigentlichen Fundament. Wie leicht man einem Autor Unrecht thut, wenn man so willkürlich die Anordnung seines Werkes ignorirt und ändert, oder wenn man die zu beurtheilenden Sätze aus dem Zusammenhang herausreißt, das brauchen wir wohl kaum besonders hervorzuheben. Ob Sch. dieser Gefahr entgangen ist, oder nicht, das wird sich im Folgenden zeigen. Wir begnügen uns hier damit, auf diesen nicht unwichtigen Punkt hingewiesen zu haben. Was wir sonst an der Methode der Sch.schen Kritik noch auszusetzen haben, das wird sich ebenfalls, wie schon bemerkt, im Verlauf unsrer Untersuchung von selbst herausstellen.

Auf diesem Wege der Beschränkung auf das Wichtigste hoffen wir alles kleinliche, äußerliche und darum für den Endzweck werthlose Kritisiren zu vermeiden. Sollte es doch hie und da einmal scheinen, als legten wir auf Einzelheiten zu viel Gewicht und hielten uns zu lange dabei auf, so mag man bedenken, daß gerade Klarheit und Bestimmtheit in den einzelnen Grundbegriffen die erste und unumgängliche Erforderniß ist, um über das Fundament etwas Bestimmtes und Allgemeingültiges ausmachen zu können. Es ist gerade in unsrer Zeit, wo man sich besonders in ethischen Fragen wieder gewöhnt hat, ohne Beweis Behauptungen gegen Behauptungen zu stellen und sich mit einigen, zufälligen, oft sogar einseitig betrachteten Belegen aus der

Digitized by Google

Erfahrung zu begnügen — es ist wieder sehr nöthig geworden, diese Behauptungen von Neuem gründlich zu untersuchen und so einen festen unabstreitbaren Boden zu gewinnen, auf welchem man dann mit Sicherheit weiterbauen kann. Die Sache ist, denken wir, wichtig genug, daß man sich die Mühe nicht verdrießen lassen darf, eine gründliche ins Einzelnste eingehende Untersuchung darüber anzustellen.

Diejenigen Schriften, welche in unsrer Untersuchung vornehmlich in Betracht kommen, sind außer dem schon oben beschriebenen Buche Sch.s, „die beiden Grundprobleme der Ethik", — desselben Hauptwerk: „die Welt als Wille und Vorstellung", besonders das vierte Buch nebst dem Anhang, in welchem Sch. eine Kritik der ganzen „K.schen Philosophie" giebt, ferner Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und die „Kritik der praktischen Vernunft". Da es sich um das erste Buch in erster Linie handelt, so werde ich die Citate aus demselben mit der bloßen Angabe der Seitenzahl begleiten; ebenso die aus der Hauptschrift K.s, der „Grundlegung", welche mir in der vierten Auflage und in der Rosenkranz'schen Ausgabe zu Gebote steht. Vor die Citate aus der letzteren werde ich zur Kennzeichnung ein R setzen. Es versteht sich, daß auch alle andern Werke und Schriften der beiden Philosophen, so weit sie zu unserm Gegenstand in Beziehung stehen, berücksichtigt werden müssen.

I.

Empirisch-analytischer Theil.

Der Inhalt (das ὅτι) der Ethik.

An die Spitze seiner Kritik der Kantischen Ethik hat Sch. die Beurtheilung der Form derselben gestellt (vgl. §. 4). Wir stimmen dieser Anordnung vollkommen bei; nur glauben wir den ersten Schritt, der zu thun ist, noch genauer zu bestimmen, wenn wir sagen, daß, wo es sich um das Fundament der Ethik handelt, vor Allem der Begriff dieser Wissenschaft festgestellt werden muß. Die Einwendungen Sch.s also gegen K.s Begriff von der Ethik zu untersuchen und seinen eignen Begriff zu prüfen, das muß unser erstes Geschäft sein.

Digitized by Google

§. 3.

Der Begriff der Ethik.

Ist sie, nach K.s Auffassung, eine demonstrative oder, nach Sch.s Auffassung, eine descriptive Wissenschaft?

A. Giebt es überhaupt sog. „demonstrative" Wissenschaft resp. Philosophie?

1. Um diese Frage entscheiden zu können, müssen wir uns vor Allem über den Unterschied von demonstrativer und descriptiver Wissenschaft völlige Klarheit verschaffen.

K. sagt S. 63, R. 54.: „In einer praktischen Philosophie ist es nicht darum zu thun, Gründe anzugeben von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll."

An diese Worte sich haltend sagt Sch.: „K.s πρῶτον ψεῦδος liegt in seinem Begriff von der Ethik selbst. Denn der Ethiker, wie der Philosoph überhaupt muß sich begnügen mit Erklärung und Deutung des Gegebenen, des wirklich Seienden oder Geschehenden." —

Diese letztere Behauptung wird, wenn man nur den Begriff des „Seienden und Geschehenden" richtig faßt, und überdies an der Unbestimmtheit der Ausdrücke: „Erklärung, Deutung" keinen Anstoß nimmt, gewiß Jeder gern zugeben. Denn in der That ist ja alle Philosophie, selbst die sog. „praktische", zunächst theoretisch, indem sie das thatsächlich Gegebene zu erklären, zu begründen, in System zu bringen sucht. Trotzdem ist der damit begründete Vorwurf Sch.s gegen K. durchaus unberechtigt.

Denn K.s Auffassung der Ethik als der Wissenschaft von den Gesetzen, nach welchen sich das Handeln der Menschen richten soll, ist nach dem oben Gesagten, offenbar erst dann ein ψεῦδος, wenn die Gesetze selbst, nach welchen etwas geschehen soll, nicht in den Bereich des wirklich Seienden oder Geschehenden gehören. Gehört nun aber auch dasjenige, was erst geschehen soll, ganz gewiß noch nicht zum wirklich Seienden, so ist man doch damit noch lange nicht berech-

Digitized by Google

tigt die Gesetze selbst, nach welchen dieses noch nicht Seiende geschehen soll, oder die Forderung überhaupt, daß es geschehen soll, ebenfalls vor aller Untersuchung vom Bereich des wirklich Seienden und Geschehenden auszuschließen. Giebt es aber solche sog. „Normalgesetze", welche ein zukünftiges Geschehen entgegen dem zufälligen, d. i. von bloßen Naturgesetzen gelenkten Lauf der Dinge nach ihrer Weise regeln, so giebt es auch Wissenschaft von solchen Gesetzen und man nennt solche Wissenschaft im Unterschied von den sogenannten „descriptiven" oder „Naturwissenschaften", welche sich mit den Naturgesetzen (im gewöhnlichen Sinn) befassen, — „demonstrative Wissenschaft".

Von der Art dieser thatsächlich vorhandenen Gesetze also, — ob sie Naturgesetze, oder über den Naturgesetzen stehende Normalgesetze sind — hängt es ab ob die mit ihnen sich beschäftigende Wissenschaft eine descriptive oder eine demonstrative ist, nicht von dem, der diese Wissenschaft aufstellt. Sch. verwechselte also in seinem Vorwurf gegen K. Gesetz und Gesetzgeber. Das Letztere darf der Philosoph allerdings nicht sein wollen; sondern er hat vielmehr den Gesetzgeber, d. h. das Fundament, aus welchem die betreffenden Gesetze, mögen sie nun einen normativen, oder einen natürlichen Charakter tragen, entspringen, aufzusuchen und nachzuweisen. Auf derselben Verwechslung beruht es, und zeigt an, daß sich Sch. über diesen Unterschied nicht klar geworden ist, wenn er in seinem Hauptwerk I. S. 336 (3. Aufl.) von sich selbst sagt: „Es kann nicht mein Zweck sein, die Verneinung oder Bejahung des Willens zum Leben vorzuschreiben, oder anzuempfehlen, welches eben so thöricht als zwecklos wäre, da der Wille an sich der schlechthin freie, sich ganz allein selbstbestimmende ist, und es kein Gesetz für ihn giebt." Wenn die Ethik als demonstrative Wissenschaft aufgefaßt wird, so heißt dies gar nicht, daß in ihr dem Willen Gesetze von Außen auferlegt werden. Der Logiker oder Aesthetiker, wenn er seine Wissenschaft als eine demonstrative behandelt, schreibt deßhalb auch nicht etwa selbst dem Denken oder Urtheilen Gesetze vor, sondern sucht nur thatsächlich vorhandene Gesetze auf, welche dem Denken oder Urtheilen selbst eigen sind, ihm nicht von außen auferlegt werden. Nur also weil diese Gesetze als Normen oder Vorschriften für ein Ge-

Digitized by Google

schehen auftreten, deßhalb ist die ihnen sich widmende Wissenschaft eine demonstrative.

Hat aber der Unterschied zwischen demonstrativer und descriptiver Wissenschaft seinen letzten Grund nicht im Vertreter dieser Wissenschaften, sondern in dem Charakter des Stoffes derselben, so kann die erstere nur dann in Abrede gestellt werden, wenn es gar keine Normalgesetze giebt, welche Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung werden könnten. Es fragt sich also ob es solche, im Unterschied von den gewöhnlichen Naturgesetzen, giebt.

2. Sch. will zwar am citirten Orte nur gegen die Annahme von Normalgesetzen in der Ethik ins Feld ziehen, doch geht aus vielen anderen Stellen in seinen Werken, so wie auch aus der Art, wie er hier jene Annahme widerlegt, hervor, daß ihn seine starke Betonung der absoluten, durch keinen Akt der Willkür zu störenden, Nothwendigkeit verleitete, die Annahme von Normalgesetzen überhaupt, sowie die Wissenschaft von solchen für einen Irrthum zu halten. Um unsre Untersuchung vollständig zu machen, müssen wir daher auch auf diesen weiteren Theil der Frage eingehen.

Sch. sagt nämlich S. 121: „Das **Naturgesetz des Willens, das Gesetz der Motivation** (eine Form des Causalitätsgesetzes) sei das einzig nachweisbare Gesetz für den menschlichen Willen, dem dieser als solcher unterworfen sei". — Trotzdem muß er am selbigen Orte zugestehen, daß es außer diesem Gesetz für den Willen, wenigstens noch das bürgerliche Gesetz (lex, νόμος) giebt, welches offenbar ein Normalgesetz ist. Kann er sich nun zwar hiergegen auch darauf berufen, daß dies kein Gesetz für den Willen als solchen, sondern nur eins für den Willen der Bürger sei, so giebt er doch im Folgenden implicite wenigstens auch normirende „Moralgesetze" zu; denn nur ihre Unabhängigkeit von Staat oder Religion bestreitet er. Ob diese aber nicht Gesetze für den Willen als solchen seien, ist zum Mindesten noch so lange fraglich, als jene durchgängige Abhängigkeit nicht nachgewiesen ist. Sch. meint aber diese Gesetze einfach deßhalb hier nicht berücksichtigen zu müssen, weil sie, wie er sie hinstellt, nichts als menschliche Einrichtungen seien, beruhend auf menschlicher Willkür.

Digitized by Google

Allein wir müssen Dem entgegenhalten, daß es fürs Erste ganz einerlei ist, ob sie scheinbar entsprungen sind „aus menschlicher Willkür, ob Staat oder Religion, oder sonst wer sie diktirt haben". — Gesetz bleibt Gesetz, und giebt es solche Gesetze, so gehören sie zur Erscheinungswelt, können und müssen daher auch Gegenstand wissenschaftlicher, und vermag diese nicht den letzten Grund aufzudecken, Gegenstand philosophischer Untersuchung werden. Fragt es sich doch, ob nicht vielleicht jener Staat, jene Religion, oder was für eine Auktorität es sein mag, blos die äußerlichen, momentanen Vertreter jener Gesetze sind, ihr Ursprung selbst aber außerhalb jener Autoritäten, oder wenigstens nicht ausschließlich in ihnen gelegen ist. Dies gilt ja von gar vielen Sätzen, welche obwohl von Staat und Religion längst vertreten, doch von der Philosophie noch besonders untersucht und auf ihrem Wege begründet werden. Giebt es doch nach Sch.s eigner Ueberzeugung, der wir vollkommen beipflichten, im letzten Grunde gar keine Willkür, keinen Zufall! denn Alles ist nothwendig. Hat doch gerade der Philosoph in der scheinbaren Willkür, in der Erscheinungen flüchtigem, oft widerspruchsvollem Wechsel das beharrende, feste Gesetz aufzusuchen*).

Aber viel näher liegt es hier, auf andere verwandte Gebiete, z. B. auf die Gesetze des Denkens, auf die „Regeln" der Kunst hinzuweisen. Wenn der Künstler an den natürlichen, nach Naturgesetzen so gewordenen, Marmor herantritt, um ihn nach seinen Ideen umzuformen, so hängt dieses Thun nicht blos von den Gesetzen, welche im Marmor, nicht blos von denen, welche im Meisel, in Hand und Arm des Künstlers herrschen, ab, sondern in der Hauptsache vielmehr von anderen Gesetzen, welche über jenen stehen und welche gerade nicht zulassen, daß das geschieht, was unter der Herrschaft jener allein geschehen würde, sondern welche dieses blinde Geschehen regeln. Es sind die Gesetze der Schönheit, die Gesetze, welche in den Ideen walten,

*) Alle Geschichtsbetrachtung führt in ihren letzten Consequenzen so gut wie die Naturwissenschaft auf philosophische Untersuchungen; und eine für die Betrachtung der Geschichte der Menschheit sehr bedeutsame philosophische Voruntersuchung ist gerade die über den letzten Ursprung der bürgerlichen, der religiösen, der sittlichen Gesetze. Denn der nach ihnen wirkende Geist ist ein Hauptfaktor in der Völker- und Menschengeschichte.

Digitized by Google

— und das sind Normalgesetze, wie die Ideen selbst Vor- oder Urbilder sind, nach welchen die Nachbilder gebildet werden. Die Wissenschaft, welche sich mit diesen Gesetzen und Ideen befaßt, die Aesthetik ist deßhalb eine demonstrative Wissenschaft. Ebenso steht es mit der Logik. Die Denkgesetze sind Normalgesetze, welche über den psychologischen, den Naturgesetzen des vorstellenden Geistes, stehen und den von diesen bestimmten natürlichen Lauf der Vorstellungen regeln; es sind Vorschriften, wie die Gedanken verbunden werden müssen, um richtige Urtheile und Schlüsse zu ergeben. Die Logik ist daher, wie Drobisch in seinem Buch über die Logik nachgewiesen hat, eine demonstrative Wissenschaft. Wenn dies doch von anderer Seite (von Trendelenburg) bestritten worden ist, so beruht das im letzten Grund darauf, daß man auch die ästhetischen und logischen Gesetze wieder als Naturgesetze auffassen kann, wenn man nämlich das Wort Natur im weiteren Sinne gebraucht und von Naturgesetzen des denkenden und urtheilenden Geistes, von Naturgesetzen des Wahren und Schönen spricht.

Man muß sich, um hierüber zu völliger Klarheit zu gelangen, auf den Begriff des „Gesetzes" besinnen. Sch.s Unterscheidung zwischen „Gesetz im ursprünglichen (bürgerliches Gesetz) und im tropischen Sinn (Naturgesetz)" ist ganz gut, genügt hier aber nicht. Gesetz im allgemeinsten Sinn bezeichnet die bestimmte und feststehende, im Wechsel der Erscheinungen sich gleich bleibende Art und Weise, in welcher sich gewisse Erscheinungen immer wieder auf einander beziehen, oder in welcher sich gewisse Erscheinungscomplexe im ganzen Gebiete des Seins und Geschehens in Natur und Geschichte immer von Neuem wiederholen. Es ist also zu beachten, daß die Gesetze 1. nicht das Geschehen selbst, oder die Kräfte, welche wirken, sondern nur die Art des Geschehens, die Weise, in welcher die Kräfte wirken, bezeichnen, — 2. daß das charakteristische Merkmal in den Worten „feststehend" und „Wiederholung" liegt und auf den Begriff der „Einheit in der Vielheit" zurückführt. Durch die Gesetze wird in die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen Regelmäßigkeit und Ordnung gebracht, sei es nun, daß sie, wie die bürgerlichen Gesetze, das Sittengesetz, die Kunstregeln, die Denkgesetze als Vorschriften auf-

Digitized by Google

treten, in das Geschehen selbst thätig und bestimmend eingreifen, um es mittelst der dahinterstehenden Zuchtruthe, oder des sittlichen und ästhetischen Gewissens, oder der Liebe zu lenken; — sei es daß sie die Ordnung ausdrücken, welche der Mensch nur mit seinem Geiste in die verwirrende Manichfaltigkeit der Erscheinungswelt draußen und drinnen bringt, ohne sie selbst zu beeinflussen, die Gesetze, welche er, wie man sagt, „der Natur ablauscht" oder was richtiger ist, die Ordnung in welche er seine eigne Anschauung und Vorstellung von der Welt bringt, (Naturgesetze); — sei es endlich daß sie die Ordnung angeben, welche wirklich der realen Welt an sich zu Grunde liegt, und welche ja durchaus nicht dieselbe sein muß wie die, welche die Naturwissenschaften im weitesten Sinn in die Erscheinungswelt gebracht haben, sondern eine ganz andere sein kann.

So giebt sich rücksichtlich der beiden ersteren Arten von Gesetzen, von selbst die Eintheilung in sog. „praktische" und „theoretische", oder in Normal- und Naturgesetze, an die Hand und es ist aus dem Obigen auch am Deutlichsten ersichtlich, wie auch die ersteren wieder als Naturgesetze aufgefaßt werden können; denn man kann das mittelst der Normalgesetze wirklich geregelte Geschehen, das richtige Denken, den schönen Gegenstand, das sittliche Leben, nun wieder anschauen, als Erscheinung auffassen und in ihnen die faktische Ordnung nach jenen Normalgesetzen, erkennen. Die ganze Unterscheidung beruht also nur auf dem Standpunkt, welchen man zu den Erscheinungen einnimmt; und wichtiger als der Name „demonstrative Wissenschaft" ist die Anerkennung, daß es ein richtiges Denken im Unterschied vom falschen, schöne Formen im Unterschied von häßlichen, gute Handlungen im Unterschied von schlechten giebt, daß also in allen diesen Dingen ein Geregeltes dem Zufälligen oder Natürlichen gegenübersteht, daß zwar die ganze Erscheinungswelt, wenn es sich um die Entstehung der einzelnen Erscheinungen handelt unter dem Gesetz vom zureichenden Grunde steht, daß die einzelnen Erscheinungen selbst aber nach ihrer qualitativen Beschaffenheit, classificirt, unterschieden und geregelt werden. Denn dann ist man auch berechtigt zwischen demonstrativer und descriptiver Wissenschaft oder Philosophie zu unterscheiden.

Digitized by Google

B. Ist die **Ethik selbst** eine demonstrative, oder eine descriptive Wissenschaft?

3. Diese Frage vereinfacht sich nun nach der obigen Untersuchung dahin: „Giebt es Normalgesetze für das Wollen und Handeln der Menschen?“ hat Sch. Recht oder Unrecht, wenn er in K.s Annahme, daß es „Gesetze gebe von dem was geschehen soll, nach denen sich unser Handeln richten soll“, eine petitio principii erblickt?

Sch. sagt S. 121: „Moralische Gesetze, unabhängig von menschlicher Satzung, Staatseinrichtung, oder Religionslehre dürfen ohne Beweis nicht als vorhanden angenommen werden: K. begeht also durch diese Voraussetzung eine petitio principii.“

In der That, hätte dies K. wirklich im Voraus ohne Beweis angenommen, so wäre Sch.s Vorwurf nicht ganz unberechtigt. Aber wo steht denn jene Kantische Definition der Ethik und die Behauptung a priorischer Moralgesetze in seiner Grundlegung? Sie findet sich nicht wie es nach Sch.s Kritik, welche gleich mit der Untersuchung des Begriffs der Ethik beginnt, scheinen könnte, gleich an der Spitze der Abhandlung, sondern erst S. 62, R. 54, d. h. nach einer langen und gründlichen Untersuchung gerade über den Ursprung der moralischen Gesetze*). Denn was ist doch K.s Grundlegung besonders in ihrem ersten Abschnitt Anderes als ein Aufsuchen und Untersuchen der verschiedenen Quellen, aus welchen Gesetze zur Norm für das menschliche Wollen und Handeln entspringen? um dann nach sorgfältiger Absonderung dieser Quellen erst am Schluß zu dem Nachweis (nicht blos zu der „Annahme“) zu gelangen, daß es auch absolute Gesetze a priori für das menschliche Wollen gebe.

Daß es überhaupt Moralgesetze gebe, welche das menschliche Handeln normiren, durfte K. so gut und gewiß als allgemein anerkannt annehmen, wie es selbst Sch. implicite zugeben muß (siehe oben). Denn nur daß es solche Gesetze „unabhängig von

*) Und da wird sie noch dazu nur gelegentlich ausgesprochen.

Digitized by Google

menschlicher Satzung, Staatseinrichtung oder Religionslehre" gebe, stellt er in Abrede.

Während aber K. von der allgemein anerkannten Thatsache, daß es überhaupt Moralgesetze giebt, ausgehend, über das, was wirklich und allein untersucht werden muß, über die Quelle dieser Gesetze eine eingehende Untersuchung anstellt, — leugnet Sch. von vorn herein, ohne alle Voruntersuchung, ohne allen Beweis die Existenz anderer Quellen außer „menschlicher Satzung, Staat und Religion", und entscheidet so die ganze Frage, über welche doch allein Streit entstehen kann und wirklich besteht, durch die kühne, lediglich aus seinem sonstigen philosophischen System, welches hier doch gar nicht vorausgesetzt werden darf, hervorgehende Behauptung: „das Motivationsgesetz sei das einzig nachweisbare Gesetz für den Willen, dem dieser als solcher unterworfen sei". — Nicht K. also, sondern Sch. begeht eine petitio principii, und zwar eine, welche die angeblich von K. begangene an „Dreistigkeit" weit übertrifft. Das gegen K. abgedrückte Geschoß prallt von dessen festem Panzer zurück und verwundet den eignen Herrn.

Um jedoch jeden Schein einer Ungerechtigkeit oder Partheilichkeit gegen Sch. zu vermeiden, berücksichtigen wir noch, daß er, um seinen Vorwurf besser zu begründen, ein Citat aus der Vorrede zur „Grundlegung" beibringt, ein Citat, welches, weil doch die Vorrede den Anfang des Buchs bildet, den Schein größerer Beweiskraft an sich trägt, und auf welches sich Sch. besonders rücksichtlich der „absoluten Moralgesetze" stützt. Allein es ist wirklich bloßer Schein, wir haben es auch hier mit einer Täuschung zu thun. (Zu Gunsten Sch.s nehmen wir an, daß es eine Selbsttäuschung ist.) Denn „gehört auch, wie Sch. an andrer Stelle hervorhebt, die Vorrede durchaus zur Sache", so ist sie doch keine Einleitung, sondern, wie auch sonst die meisten Vorreden erst nach Vollendung des Werkes geschrieben zu werden pflegen, so bezieht sich auch diese auf das Werk, wie es als Ganzes schon vollendet vorliegt, sie bringt keine Behauptung, die nicht in der Schrift selbst ihre Begründung fände, ist vielmehr nur eine Selbstbetrachtung, welche der Verfasser schließlich über sein eignes, fertiges Werk zur Verständigung anstellt. Sie trüge besser, wie so viele Vorreden, den Titel

Digitized by Google

„Nachrede" an der Stirn; denn sie ist für den, der das Werk selbst oder Aehnliches noch nicht studirt hat, geradezu unverständlich. Wer wollte sich z. B. ohne dieses vorhergegangene Studium ein richtiges Verständniß des Satzes anmaßen, welchen Sch. S. 121 gleich neben dem genannten Citat noch aus der Vorrede angeführt hat, „daß ein moralisches Gesetz absolute Nothwendigkeit bei sich führen soll"? — Gerade das Citat aber, um welches es sich hier handelt, die Annahme a priorischer Moralgesetze) wird, wie wir sehen werden, im ersten Abschnitt der „Grundlegung" selbst erst begründet.

Auch das wollen wir nicht unberücksichtigt lassen (zu Gunsten Sch.s), daß er den Beweis für die Annahme absoluter Moralgesetze von denen verlangt, welche sie annehmen, und sich deßhalb nicht für verpflichtet hält, das Gegentheil nachzuweisen. Allein K. hat zum Mindesten doch, wie schon bemerkt, im ersten Abschnitt der Grundlegung jenen Beweis versucht, und Sch.s Aufgabe wäre es somit gewesen, diesen Beweis auf seine Richtigkeit zu prüfen um dadurch seine gegentheilige Behauptung erst als richtig zu begründen, anstatt sich mit der nakten Behauptung des Gegentheils zu begnügen. Damit, daß Sch. „für die Einführung des Begriffes Soll in die Ethik keinen andern Ursprung anerkennt, als einen der Philosophie fremden, den Mosaischen Dekalog", damit ist noch nichts bewiesen. Eine petitio principii kann aber nur durch den Nachweis, nicht durch die bloße Behauptung des Gegentheils zurückgewiesen werden.

Zur vollständigen Entscheidung der Frage fügen wir nun noch gegenüber der Sch.schen Auffassung der Ethik als einer descriptiven Wissenschaft Folgendes hinzu.

„Von allen Völkern, Zeiten und Glaubenslehren ist nicht nur, wie Sch. meint, die über dieses erscheinende Dasein hinaus sich erstreckende Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns", sondern noch weit mehr die Berechtigung zu Lob und Tadel, zu Billigung und Mißbilligung, zum Vorziehen und Verwerfen der Handlungen der Menschen anerkannt worden, und von dieser Berechtigung wird auch heute noch trotz einiger Materialisten und Empiristen, welche sie in Folge sehr oberflächlicher anthropologischer Studien für einen Irrthum hal-

Digitized by Google

ten, täglich vom unerfahrenen Kinde bis hinauf zum altersgrauen Greise unbewußt und unwillkürlich Gebrauch gemacht und zwar in viel höherem Grade und größerem Umfang als von der Berechtigung, die Kunstgegenstände zu tadeln oder zu loben, weil zu dem Letzteren ein höherer Grad geistiger Bildung erforderlich ist. Da nun jene Beurtheilungen bei allen Menschen und zu allen Zeiten eine nicht zu verkennende Regelmäßigkeit und wenn auch nicht völlige, so doch bei gleichem Bildungsstand sehr viel Uebereinstimmung zeigen, so muß es Gesetze geben, nach welchen jene Beurtheilungen mit Recht geschehen. Und dies sind eben die sittlichen Gesetze, mögen sie nun herstammen, woher sie wollen. Mit diesen hat es also auch der Moralphilosoph zu thun. Er hat die Quelle derselben aufzusuchen und sie dann aus dieser in ihrer Vollständigkeit abzuleiten und zu beweisen. Dieselben Gesetze aber, welche der Beurtheilung zu Grunde liegen, normiren auch das menschliche Handeln, resp. Wollen selbst, da, wie Jeder an sich bemerken kann, die Mißbilligung oder Billigung einer Handlung und der Wunsch resp. Wille, daß sie entweder unterbleiben, oder geschehen möge, sich gar nicht von einander trennen lassen, sondern sogar sehr oft als Ein und Dasselbe erscheinen. Nur entgegengesetzte stärkere Begierden oder deren Negative, die Faulheit, halten den Wunsch oft nieder und lassen es nicht zum Wollen des Guten kommen, so daß es bei der rein geistigen Beurtheilung oder nicht einmal bei dieser bleibt. Dieser Zusammenhang zwischen Urtheilen und Wollen tritt auch in dem Nachbargebiet, der Aesthetik dann sehr deutlich hervor, wenn wir uns von einem unschönen Gegenstand, da wir ihn weder vernichten noch besser machen können, mit Indignation abwenden um ihn so wenigstens für uns zu vernichten, während uns von einem schönen Gegenstand die Trennung schwer wird. Und ebenso sind es auch hier mächtigere Begierden, welche dieses Wollen oder Nichtwollen hie und da vereiteln, wenn uns z. B. andere, nicht ästhetische Interessen beschäftigen oder uns gar etwa ein sehr sinnliches Bild trotz unschöner Formen zu fesseln vermag. Die Reue kommt aber dann bei einer edleren Natur sicher hinterher, um wenigstens nachträglich noch von den besseren Strebungen zu zeugen, welche

Digitized by Google

in der Seele vorhanden waren und nur momentan niedergehalten wurden*).

Dieser innige Zusammenhang zwischen der Beurtheilung und dem Wollen ist die Ursache davon, daß jene Gesetze, welchen die scheinbar rein geistige Beurtheilung folgt, als Forderungen erscheinen, indem sie vorschreiben, wie man wollen oder handeln soll und muß, um nicht verurtheilt zu werden. Wer daher einmal die Berechtigung zur Beurtheilung menschlicher Handlungen anerkennt, — und Sch. thut dies thatsächlich, indem er alle egoistischen Handlungen als unmoralische tadelt und sich bitter über die Welt beklagt, weil sie der Ungerechtigkeit voll sei, — der muß auch die Existenz von Gesetzen zugestehen, nach welchen das menschliche Handeln sich richten soll, mag die Gesetze nun geben, wer da will und ihre Macht herkommen, woher sie will. — An andern Orten erkennt aber Sch. auch sogar diese indirekt an, nur nicht hier, wo er von der Tendenz beherrscht ist, gegen die „imperative Form der K.schen Moral" ins Feld zu ziehen, und diese Tendenz dankt ihren Ursprung lediglich einer äußerlichen Auffassung dieser Ethik, so wie der metaphysischen Voraussetzung von der Unveränderlichkeit des Charakters. Man muß nur, um sich von dieser Inconsequenz Sch.s zu überzeugen, die Stellen nachlesen, in welchen er das Lob der Askese singt, das Ideal eines Weisen und Heiligen aufstellt, (Hauptwerk I, S. 339, 462—66), den Intellekt „als das erlösende Prinzip" und damit den Menschen sogar als den bezeichnet, „durch welchen auch die „seufzende Creatur" erlöst werden soll" (I. S. 450, Parerga II. §. 165, S. 336) ja wo er das Ding an sich selbst tadelt, sagend: „der Wille zum Leben sei selbst verwerflich" (Parerga II. §. 167, ebenso S. 224 ff. Hauptw. II. S. 575), der Wille, der doch nach seiner Philosophie das einzig wahrhaft Seiende ist. Doch von diesen Widersprüchen unten am Platze ein Weiteres!

Hier weisen wir zum Schluß nur noch kurz auf den Irrthum hin, von welchem Sch. jedenfalls verführt wurde, als er behauptete, das sogenannte Motivationsgesetz sei das einzig nachweisbare für den Wil-

*) Wir werden auf diese Thatsachen weiter unten noch einmal zurückblicken, wenn wir Sch.s Dogma von der Machtlosigkeit des Intellekt über den Willen untersuchen werden, denn sie sind gewichtige Zeugnisse gegen diese Behauptung.

Digitized by Google

len als solchen. Es ist nicht ein Gesetz für den Willen als solchen, sondern für ihn im Bezug auf seine Entstehung, wie das Normalgesetz ein solches für ihn ist im Bezug auf seine Beurtheilung, auf sein Verhältniß zu andern Willen. Auf diesem Unterschied der Betrachtung beruht überhaupt die Sonderstellung der Ethik neben der Psychologie; bestände er nicht, so gäbe es gar keine Ethik, sondern nur Psychologie, welche eben über die Entstehung des Willens, über seine Triebfedern, über sein Verhältniß zu den bloßen Vorstellungen handelt. Wäre die Ethik wie Sch. sie S. 195 definirt, wirklich weiter nichts als „die Aufsuchung der Triebfedern des menschlichen Handelns", die „Deutung, Erklärung und Begründung der in moralischer Hinsicht so verschiedenen Handlungsweise der Menschen", hätte sie es nur mit den „wirklichen Handlungen der Menschen" nicht mit den Ideen zu thun, so wäre sie keine selbstständige Wissenschaft, sondern eine Mischung von Psychologie und Metaphysik. Und ebenso stände es mit der Logik. Sie wäre ebenfalls, wenn jener Unterschied zwischen Natur und Normalgesetzen nicht bestände, nur ein Theil der Psychologie. Herr Prof. Drobisch sagt in seinem Buch über die Logik: „Wie Sittengesetze Vorschriften für das Wollen und in diesem Sinne Normen sind, so sind die logischen Gesetze Normalgesetze als Vorschriften für das Denken". Diese Worte können wir, da die Logik in ihrer demonstrativen Gestalt schon seit ein paar Jahrtausenden feststeht, mit noch größerem Vortheil in umgekehrter Folge für unsere Behauptung verwenden, daß die Ethik eine demonstrative Wissenschaft sei, und nicht eine Naturwissenschaft, oder ein Theil der Metaphysik, wozu Sch. sie macht. — Dem Gesetze der Motivation sind auch die Handlungen der Thiere unterworfen, und weil sie nur diesem unterworfen sind, erscheinen sie schon von selbst in sich harmonisch. Weil des Menschen Wille aber noch anderen, idealen Gesetzen unterworfen ist, so entsteht leicht eine Collision zwischen den natürlichen und den idealen Mächten und so erscheint hier die Harmonie als ein Ziel, als ein Ideal, welches erst erreicht werden soll. Wir stimmen also mit K., nicht mit Sch., überein und definiren die Ethik als die Wissenschaft von den Normalgesetzen, oder, mit Herbart zu reden, von den „Ideen" des menschlichen Handels und Wollens.

Digitized by Google

§. 4.

Kants Ableitung des Begriffes des Sittlichguten.

Von der selbstverständlichen Thatsache, daß es einen Unterschied zwischen guten und schlechten Handlungen gebe, ausgehend, macht es sich K. im ersten Abschnitt seiner „Grundlegung" zur Aufgabe, das allgemeine Merkmal, welches jede gute Handlung als eine gute kennzeichnet, oder den allgemeinen Begriff des Sittlichguten überhaupt festzustellen. Da Sch. es nicht für nöthig gehalten hat, einen Ueberblick über den Zusammenhang und Gang weder der ganzen Grundlegung noch des ersten Abschnitts ins Besondre zu geben, so holen wir dies, weil wir es für durchaus nöthig erachten, nach.

1. Allbekannt ist der denkwürdige Satz, mit welchem K.'s Grundlegung anhebt: „Es ist überall nichts in der Welt, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein guter Wille." Nachdem er so vor allen Dingen den Gegenstand der sittlichen Werthschätzung überhaupt genau bestimmt hat, zeigt er S. 3 f.:

2. daß das, was einen guten Willen zu einem guten macht, nicht seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines Zweckes, nicht die Befriedigung irgend einer Neigung, kurz nichts Aeußerliches, nichts von Außen Kommendes sei, sondern allein die Beschaffenheit des Willens selbst. Der Werth des guten Willens ist ein „absoluter", „er glänzt wie ein Juwel für sich selbst, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat".

Hierauf folgt eine Anticipation. K. untersucht S. 4—7, was „die Natur für eine Absicht gehabt habe, dem Willen Vernunft als Regirerin beizulegen. Dies könne nicht geschehen sein um der Glückseligkeit willen, denn dieser Zweck werde gar nicht erreicht, vielmehr das Gegentheil; also müsse die Vernunft zu einer viel würdigeren Absicht beigegeben sein", nämlich S. 7, „um einen an sich selbst guten Willen hervorzubringen".

Nun kehrt K. zu dem eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung zurück und sagt S. 8:

3. „Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem

Digitized by Google

natürlichen Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als nur aufgeklärt zu werden bedarf, um diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werthes unsrer Handlungen obenansteht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln, wollen wir den Begriff der **Pflicht** vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält". K. übergeht nun alle pflichtwidrigen Handlungen, so wie auch die, zu welchen der Mensch unmittelbar keine Neigung hat, sie aber zur Befriedigung andrer Neigungen, also aus Egoismus thut; denn diese gehörten selbstverständlich nicht zu den guten Handlungen; — er wendet sich vielmehr zu den „pflichtmäßigen Handlungen, zu welchen das Subjekt noch überdem unmittelbare Neigung hat", um diese auf ihren rein sittlichen Werth zu untersuchen. Diese Untersuchung führt ihn zu seinem ersten Hauptsatz (I): daß eine Handlung erst dann eigentlichen moralischen Werth habe, wenn sie **nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht** geschehen sei. D. h. die Neigung dürfe nicht der bestimmende Beweggrund für den sich zum wirklichen Handeln entscheidenden Willen sein, sondern die Pflicht. Denn „Liebe aus Neigung (pathologische Liebe) könne, wie dies doch z. B. in der heiligen Schrift geschehe, nicht geboten werden, sondern nur Wohlthun aus Pflicht (praktische Liebe)".

4. „Der zweite Satz (II) lautet: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche erreicht werden soll, sondern in der Maxime, **nach der sie beschlossen wird.**" D. h.: Soll eine Handlung wirklich aus Pflicht geschehen sein, so darf von den beiden Ursachen (Beweggründen), welche den Willen zu Stande bringen: der materiellen Triebfeder a posteriori, und dem formalen Prinzip a priori (zwischen beiden unterscheidet K. S. 14 scharf), nicht die erstere, den Entschluß: wirklich zu handeln, bestimmen, sondern das Letztere. Es ist dieser Satz gleichsam die Zusammenfassung der ganzen bisherigen Deduktion, welche eben zeigen sollte, daß nicht das Objekt den Willen zu einem guten machen könne, weder durch die Begierde noch durch die Neigung, die es erwecke. Um nun aber endlich zu einer positiven Antwort auf die

Digitized by Google

Frage, „worin der eigentlich moralische Werth des Willens gelegen sei", zu gelangen, unterscheidet er S. 14 zwischen der materiellen Triebfeder a posteriori und dem formellen Prinzip a priori, als welche beide die nothwendigen Voraussetzungen zur Entstehung eines Willens sind, und sagt, daß das letztere den Willen bestimmen müsse, damit ein guter Wille entstehe.

5. Indem er nun dieses Prinzip a priori näher bestimmt als die „Achtung fürs Gesetz", faßt er das positive Resultat kurz zusammen in dem dritten Hauptsatz (III): „Pflicht ist Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz." Das Prinzip a priori ist also hiernach „objektiv das Gesetz, subjektiv reine Achtung für dieses Gesetz oder die Maxime, der Grundsatz, diesem Gesetz unter allen Umständen Folge zu leisten".

6. Hierauf folgt schließlich eine Erklärung: „Was das nun wohl für ein Gesetz sein könne, dessen Vorstellung den Willen bestimmen müsse, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne. K. antwortet, seiner Frage entsprechend, nicht durch Angabe des Gesetzes selbst, sondern durch Angabe der Beschaffenheit desselben: Es muß ein allgemein gültiges Gesetz sein; „ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zu Grunde zu legen", heißt es S. 17, „ist es die allgemeine Gesetzmäßigkeit überhaupt, welche dem Willen allein zum Prinzip dienen soll." — So gelangt K. endlich

7. zu dem rein formalen Grundsatz: „Handle so, daß Du wollen kannst, Deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden." Dieses Prinzip, beim Zustandekommen eines Willensaktes stets dem allgemeingültigen Gesetze die eigentliche Entscheidung zu überlassen, stets darauf Rücksicht zu nehmen, daß die Handlung allgemein gesetzmäßig sei, ist „der Compaß, mit welchem in der Hand die gemeine Menschenvernunft in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei".

Dies ist in Kurzem der Inhalt und Gedankengang des ersten Abschnittes der „Grundlegung". Untersuchen wir nun die Einwürfe,

Digitized by Google

welche Sch. gegen die einzelnen Sätze, besonders gegen die drei Hauptsätze gemacht hat.

§. 5.

Schopenhauers Opposition gegen Kants Einführung des Pflichtbegriffs in die Ethik überhaupt.

Keinen Begriff der Kantischen Ethik hat Sch. so heftig getadelt und gegeißelt, als den der Pflicht. Um das Berechtigte oder Unberechtigte dieser Opposition prüfen zu können, müssen wir uns vor Allem klar machen, in welchem Sinn K. dieses viel angewendete Wort gebraucht hat. Nur der Zusammenhang, in welchem es steht, kann uns darüber vollen Aufschluß geben.

1. Um das allgemeine Merkmal eines guten Willens aufzufinden, tritt K. mitten hinein in das bunte Getriebe des menschlichen Seelenlebens, betrachtet es, wie es sich zeigt bei der Entstehung eines Willens, notirt die manichfaltigen Triebfedern, aus welchen er entstehen kann, Begierde, Selbstsucht, Neigung, Pflicht, und appellirt an das moralische Bewußtsein, an die „gemeine moralische Vernunfterkenntniß" wie er es nennt, und erfährt von dieser, daß weder die selbstsüchtigen Handlungen, (wenn z. B. der „Krämer [vgl. „Grundlegung" S. 9] nicht übervortheilt in der Absicht, sich die Kundschaft zu erhalten",) noch die durch Neigungen erzeugten, (wenn der Krämer das Kind redlich bedient, weil er an ihm Gefallen findet), sondern allein die aus Pflicht geschehenen (wenn der Krämer aus dem sittlichen Grundsatz, Jedem das Seinige zu geben, das Kind nicht übervortheilte), für gut erklärt werden können. Erst nachdem dies mit großer Gründlichkeit geschehen ist, geht er von S. 13 ab an die Bestimmung des Merkmals einer Handlung aus Pflicht und sagt: „Bestimmt irgend ein begehrungswürdiger Gegenstand, sei es durch die Neigung, oder durch Selbstsucht, oder aus sonst einem Grunde unmittelbar den zur That werdenden Willen, so ist dieser unmoralisch, denn er geschah eben nicht aus Pflicht. Alle Begehrungsobjekte können aber nur durch eine Begierde, durch Selbstsucht oder Neigung einen Willen entstehen lassen; in diesen Gegenständen,

Digitized by Google

in dieser Materie des Willens kann also das Merkmal der Pflicht und damit des guten Willens nicht liegen, — sondern nur im formalen Theil desselben, in einem Grundsatz, welcher dem zufälligen Begehren schon vorausgeht."

Es zeigt sich auch in der That, besonders in sittlichen Collisionen, daß nur, wenn ein fester sittlicher Grundsatz (vielleicht der der Ehrlichkeit) unter den sich bekämpfenden Motiven den Sieg davon trägt, nur wenn er die letzte Entscheidung bestimmt, ein guter Wille zu Stande kommt, während, wie K. ganz richtig bemerkt, der moralische Werth einer Handlung, „wenn nur ein wenig Selbstsucht oder subjektive Neigung noch an ihr klebt", sofort getrübt wird.

Also zu einem sittlich guten Willen darf wohl die Begierde oder Neigung Veranlassung geben, sie darf aber nicht durch eigne Kraft zum Willen werden, sondern muß diese Entscheidung stets vom Grundsatz erwarten; nur wenn dieser sich letztentscheidend bethätigt, entsteht eine Handlung aus Pflicht. Am Klarsten ist dies ausgesprochen S. 14, R. 20:

„Der Wille ist mitten inne zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist und zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und, da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden ist." (Die materielle Triebfeder kommt vom Objekte, welches ein Begehren, ein Streben hervorruft, sie gehört nothwendig zu jedem Willen, weil ein solcher ohne Objekt gar nicht entstehen kann.)

Nur wer so klar erkannt hat, daß K. mit der Betonung der „Handlungen aus Pflicht nichts Andres will, als auf die unabhängig von zufälligen und momentanen Einflüssen, von Begierden und Neigungen bestehende und sich normirend bethätigende sittliche Gesinnung hinweisen, welche sich an bestimmte Gesetze gebunden, ihnen verpflichtet fühlt, nur wer sich so, meine ich, in den Besitz des Inhaltes jener Worte gesetzt hat, wird auch K.s Pflichtbegriff richtig

Digitized by Google

beurtheilen. Untersuchen wir nun von hier aus Sch.s Kritik über diesen Begriff!

2. Daß K. vom Pflichtbegriff ausging, — weil er ihn jedenfalls und mit Recht für einen sehr geläufigen hielt — das hat großes Aergerniß und arge Mißverständnisse verursacht. Denn an diesen Namen „Pflicht", den ja allerdings K. so sehr feiert, hielt man sich besonders, wenn man dessen Ethik wegen ihrer „kalten Strenge" tadelte. Sch. aber hat wohl Alle durch seine Opposition gegen diesen Begriff übertroffen.

„Die Handlungen aus Pflicht, sagt er, dürfen nicht zum Gegenstand der philosophischen Moral gemacht werden, sie stammen aus der theologischen Moral, aus dem Dekalog." Worauf aber stützt Sch. diese Behauptung? — Auf den Begriff, welchen er selbst von der Pflicht aufstellt. „Pflicht, heißt es S. 124, setzt jeder Zeit (?) Verpflichtung, Uebernahme der Pflicht, Abhängigkeit des Verpflichteten von einem Belohnung, oder Strafe verkündigendem Andern voraus." Daß unser Wort in diesem Sinne sehr vielfach gebraucht wird, läßt sich auf keinen Fall in Abrede stellen. Mit dem „jeder Zeit" jedoch behauptet Sch. offenbar zu viel. Denn das Wort Pflicht ist auch noch in einem ganz anderen Sinn sehr gebräuchlich und gerade K. braucht es im direkt entgegengesetzten Sinne, wenn er es an die Spitze seiner Ethik stellt. Will er doch damit gerade das Gebundensein eines Willens an ein Gesetz ohne irgend welche Lohnverheißung oder Strafandrohung ausdrücken. Das ist ja das Ziel der ganzen Untersuchung, zu zeigen, daß solche äußre materielle Triebfedern, wie Lohn oder Strafe keinen guten Willen hervorbringen. S. 17 sagt K.: „er habe den Willen aller Antriebe beraubt, welche ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten". Wenn er aber diese Eigenschaft des guten Willens aus dem Begriffe der Pflicht ableiten will, so kann er doch diesen nicht in jenem entgegengesetzten Sinne genommen haben! Er muß vielmehr jene noch gebräuchlichere und eigentlich populäre Bedeutung im Sinn gehabt haben, in welcher gerade der Lohn oder die den Pflichten entsprechenden Rechte theils sehr zurücktreten, theils ganz zu fehlen scheinen. Denn die Reciprocität von Pflichten und Rechten ist durchaus kein dem

Digitized by Google

Volke so sehr geläufiges Prinzip und war es am Wenigsten zu K.s Zeit. Denn abgesehen von den vielen natürlichen Pflichten, welche der Mensch nicht freiwillig durch einen Vertrag, sondern unbewußt übernimmt, giebt es gar viele andre, welche darum oft als Pflichten ohne Belohnung erscheinen, weil der Verpflichtete weniger an die Gegenleistungen, welche er vom Anderen empfängt, als an die Arbeit, die er jenem zu leisten hat, denkt. Daher ist es gekommen, daß gerade diejenigen Forderungen am Meisten als Pflichten erscheinen, bei welchen das Bewußtsein von der Belohnung, oder von den Rechten, die man durch sie genießt, am Meisten zurücktritt.

Daß nun freilich K. sich eines solchen schwankenden Begriffs ohne vorherige Definition bedient hat zur Bezeichnung jenes Sichgebundenfühlens an gewisse sittliche Grundsätze, wird mit Recht von Sch. getadelt, von uns aber für einen sehr untergeordneten Fehler erachtet, da aus dem Zusammenhang klar und deutlich hervorgeht, was er darunter versteht, und weil immerhin das Hauptmerkmal des Begriffes Pflicht, auch so, wie ihn Sch. auffaßt, in dem „Gebundensein" liegt, so daß die Frage noch offen bleibt, ob denn der Wille blos durch Belohnung und Strafe gebunden werden könne, oder ob ein anderes Gebundensein nicht Pflicht heißen dürfe.

Wenn die Eltern es für ihre Pflicht halten, für ihre Kinder zu sorgen, abgesehen von den Gesetzen des Staates, oder der Ordnung der Religionsgenossenschaft, der sie angehören, so mag man das metaphysisch oder ethisch erklären, wie man will, — von der Hoffnung auf eine Belohnung aber, oder von Furcht vor Strafe ist hier keine Rede, ebenso wenig findet da das Verhältniß „zwischen Herrn und Diener, Vorgesetztem und Untergebenem, Regierung und Unterthanen", oder etwas Aehnliches statt. Auch hatte K. sogar ein Recht, sich dieses Begriffes hier im rein empirischen Theile zu bedienen, weil das Wort in der That sehr gebräuchlich ist zur Bezeichnung des Sittlichguten. Denn es ist eine allbekannte Thatsache, daß, je strenger und gewissenhafter man auf Sittlichkeit hält, desto mehr jene Vorstellung der Pflicht sich in den Vordergrund drängt, daß sich der Mensch sagt: „du darfst dies nicht thun, sondern sollst so handeln und nicht anders." Und fragt man den gemeinen Mann, warum er denn nicht anders handeln dürfe,

Digitized by Google

so antwortet er, als verstünde es sich von selbst, „weil es unsittlich wäre", und wiederum befragt, warum denn diese Handlungen unsittlich, jene sittlich seien, woher er das wisse, so wird die Antwort weder lauten: „von den Eltern", noch „von der Schule" oder sonst einer Autorität, sondern er verweist uns auf das Gewissen. Mit Recht. Denn das Gewissen kann nicht anerzogen, sondern nur ausgebildet werden, gerade so gut wie das ästhetische Gewissen. Es ist uns deßhalb jener Unterschied unmittelbar gewiß. Und nur mit einem solchen wackeren Gewissen, mit strengen sittlichen Grundsätzen, werden wir im Stande sein, auch den stärksten Versuchungen zu widerstehen.

Ich hätte vielleicht das Berechtigte des Kantischen Pflichtbegriffs gegen Sch.s Angriffe noch besser vertheidigen können, wenn ich mich der Definition am Ende der Untersuchung S. 14, R. 20 bedient hätte, wo K. sagt: „Pflicht ist Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz." Allein theils lag es um des Zusammenhangs willen näher, den Begriff selbst erst zu gewinnen aus dem, was K. damit anfing, theils ist diese Definition von Sch. noch schärfer angegriffen worden, als überhaupt die Hereinziehung des Pflichtbegriffs in die philosophische Moral. Doch drückt dieser dritte Hauptsatz am Geschicktesten den ganzen Inhalt des ersten Abschnittes der Grundlegung aus und wird daher nach Klärung der Begriffe am Tauglichsten zur Untersuchung des ganzen Inhaltes des ersten Abschnittes und der zahlreichen gegen denselben gerichteten Angriffe sein. Um dieses Geschäft jedoch vorzubereiten, ist es vor Allem nöthig, Sch.s Einwürfe gegen die beiden ersten Hauptsätze zu untersuchen. Und so wenden wir uns zunächst zu dem ersten, welcher die Handlungen aus Pflicht den Handlungen aus Neigung entgegenstellt.

§. 6.

Schopenhauers Opposition gegen Kants ersten (I.) Hauptsatz: „Nur die Handlungen aus Pflicht, nicht die Handlungen aus Neigung sind sittlich gut."

K. hat besonders im ersten Abschnitt der „Grundlegung" einen unerbittlichen Kampf gegen allen angeblichen sittlichen Werth der

Digitized by Google

Handlungen aus Neigung geführt und allein die aus Pflicht für sittlich gut erklärt.

1. So natürlich und consequent sich diese Lehre zu ergeben scheint, wenn man sich klar gemacht hat, daß ein sittlicher Unterschied der Handlungen nur dann eintreten könne, wenn dieselben noch nach einem zweiten, unabhängig vom Naturgesetz bestehenden, normirenden, also formalen Gesetze sich richten müssen, und daß dann also auch blos diejenigen Handlungen sittlichen Werth haben können, welche aus der Bethätigung dieser Normen an dem entstehenden Willen hervorgehen, da wir ja im Gegenfalle, wenn nur auf zufällige Uebereinstimmung gesehen würde, noch auf dem Standpunkt des Thieres stehen würden, — so consequent also auch diese Lehre erscheinen muß, sie hat doch vielfach wegen der scheinbar argen Zurücksetzung der Neigungen viel Anstoß erregt, und nicht blos bei Sch., sondern auch Andre sind, wenigstens eine Zeit lang, abgeschreckt worden durch das barsche rigoristische „Du sollst" der Kantischen Ethik, so daß Sch. sogar von Schiller, diesem Kant so congenialen und seiner Philosophie huldigenden Geiste, zwei Epigramme mit der Ueberschrift „Gewissensskrupel und Entscheidung" gegen K. ins Feld führen kann. Freilich andre und wichtigere Worte dieses großen Dichterphilosophen, welche Entschuldigungsgründe für den scheinbaren Rigorismus der Pflichtenlehre anführen, scheint Sch. nicht gekannt zu haben. Schiller sagt in einer Anmerkung zum 6. seiner „Briefe über ästhetische Erziehung des Menschen" sehr treffend: „In einer Transcendentalphilosophie, wo alles darauf ankommt, die Form vom Inhalt zu befreien und das Nothwendige von allem Zufälligen rein zu erhalten, gewöhnt man sich gar leicht, das Materielle sich blos als Hinderniß zu denken und die Sinnlichkeit, weil sie gerade bei diesem Geschäft im Wege steht, in einem nothwendigen Widerspruch mit der Vernunft vorzustellen. Eine solche Vorstellungsart liegt zwar auf keine Weise im **Geiste** des Kantischen Systems, aber im **Buchstaben** desselben könnte sie gar wohl liegen." Diese Worte unsres großen Nationaldichters, der gerade dadurch, daß er in den Geist der K.schen Ethik hineindrang, ein Hauptbegründer unsrer nationalen Wiedergeburt und gegenwärtigen Einheit und Stärke wurde, sollen uns wie

Digitized by Google

schon oben, so auch jetzt bei der Beurtheilung der sachlichen Einwendungen Sch.s zum Leitstern dienen.

2. S. 133 tadelt Sch. Kanten mit Entrüstung darüber, daß er behaupte, eine Handlung habe erst dann ächten moralischen Werth, wenn sie lediglich aus Pflicht und blos um der Pflicht willen geschehe **ohne irgend eine Neigung zu ihr**. Schon gegen diesen Satz, der von vielen in Folge einer blos oberflächlichen Bekanntschaft mit K.s Lehre allerdings für eine ganz treffliche Zusammenfassung derselben gehalten wird, würde sich K. entschieden verwahren müssen. Denn Sch. spricht hier etwas allgemein in abstracto aus, was K. blos in einigen zur Bekräftigung seiner Behauptung recht grell und drastisch gewählten Beispielen, aber auch da nicht einmal mit den obigen Worten, ausgesprochen hat. K. wählt (S. 10 u. 11, R. 17 u. 18) auf Grund der Thatsache, „daß die Menschen sich durch Nichts mehr unterscheiden, als durch die Art und den Grad ihrer natürlichen Neigungen", zwei sich extrem entgegengesetzte Beispiele: zuerst eine „im höchsten Grade theilnehmend gestimmte Seele" und dann als Gegensatz einen „sei es durchs Schicksal oder von Natur fast aller natürlichen Theilnahme beraubten Menschen", um an ihnen zu zeigen, „wie eine selbst aus scheinbar uneigennützigster aber doch blos natürlicher Theilnahme hervorgegangene That noch keinen ächt moralischen Werth habe, so lange sie nicht aus Pflicht geschehe, und daß gerade ein der natürlichen Theilnahme baarer Mensch in den Handlungen aus Pflicht einen Quell finden würde, sich selbst einen höhern Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein möchte". Daß diese Ausführung S. 10 u. 11 etwas sehr rigoristisch klingt, kann nicht geleugnet werden. Allein sie klingt rigoristischer als sie wirklich ist. Denn, wenn wir nur die Absicht der Wahl jener Beispiele richtig verstehen und die Worte (S. 10) beachten: „Aber ich behaupte, daß dergleichen Handlung, so pflichtmäßig und liebenswürdig sie auch ist, zwar wenn sie glücklicher Weise auf das trifft, was in der That gemeinnützig und mithin ehrenwerth ist, Lob und Aufmunterung, — aber nicht Hochschätzung verdient", wenn wir endlich noch berücksichtigen, daß K. in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" Anfang des zweiten Stücks sagt: „Neigungen sind an sich

Digitized by Google

selbst betrachtet gut, d. i. unverwerflich", so muß jener Schein des Rigorismus schwinden und ich glaube Jeder, dem es mit vollem Ernst um wahre Sittlichkeit zu thun ist, wird K. hier beistimmen müssen. Denn ist es uns, wie ich hoffe, oben einigermaßen gelungen, das Gespenst des K.schen Pflichtbegriffs eines großen Theiles seiner Furchtbarkeit zu berauben, so können uns die Worte „aus Pflicht" nicht mehr schrecken. Wir wissen, daß dies weiter nichts besagt, als daß von den sich beim Entstehen des Willens bekämpfenden Triebfedern, die moralischen, d. h. die Prinzipien a priori, den Ausschlag geben sollen, daß diese Normen nicht erst, nachdem die Neigung den Willen schon bestimmt hat, befragt werden sollen, woraus „höchstens Pflichtmäßigkeit" entstehen könnte, sondern daß sie stets lebendig über allen zum Willen reizenden Neigungen und Begierden stehen und stets ihr letztentscheidendes Gewicht in die Wagschale werfen sollen. Denn wenn eine That blos aus Neigung geschah, so hat diese entweder über die Vorstellung des Gesetzes gesiegt, oder es ist das ein Zeichen, daß die sittlichen Gesetze nicht auf ihrem Platze waren, also auch einen aus solchen heftigen Neigungen entstehenden **unsittlichen** Willen **nicht aufgehalten** hätten.

3. Am Meisten pflegt man sich, wenn man der K.schen Ethik den Vorwurf allzukalter Strenge macht, auf die Behauptung zu berufen: „K. fordere, daß, wo eine Neigung zu einem Willen Anlaß giebt, der rücksichtlich der sittlichen Gesetze der Billigung sicher ist, diese Handlung doch geschehen müsse und dürfe nur „um der Pflicht willen". „Und besonders Sch. bedient sich dieser Worte, die übrigens gar nicht an den hier von Sch. citirten Stellen, wie überhaupt ganz selten, vorkommen, um K.s Lehre in ein möglichst verdächtiges Licht zu stellen. Nach diesen Worten scheint es nämlich allerdings, als dürfe ein durch Neigung veranlaßter Wille nur durch eine andre Absicht, nämlich: das Gesetz zu erfüllen, wirklich zur Handlung werden, so daß demnach die Handlung blos Mittel sei zur Erreichung des Zweckes, dem Gesetze zu gehorchen; man dürfe also eine Liebesthat nicht vollbringen, um dem Nebenmenschen wohlzuthun, sondern um der Pflicht zu genügen. In diesem Falle würde allerdings der Kantischen Ethik

Digitized by Google

eine unerträgliche Kälte und Strenge eignen, ja das gemeine moralische Bewußtsein würde sie der Unwahrheit zeihen.

Allein „eine solche Vorstellungsart liegt auf keine Weise im Geiste der Kantschen Moral, nur im Buchstaben kann man sie finden". Denn diese Auffassung widerspricht schon unsrer obigen Darlegung, wie K. sich die Entstehung eines Willens denkt, daß die „Absicht des Willens immer auf ein Objekt gerichtet sei", also nicht auf das Gesetz, sondern daß dieses, „welches ja nur formell ist", sich nur mit bethätigen müsse bei jedem Willen, daß die Gesetze sich also nur ihr Recht der Entscheidung bei jedem Willen zu wahren haben. Aber Mitleid und Neigungen überhaupt sind damit durchaus nicht aus dem Herzen verbannt, (dies würde K. selbst sehr beklagen), sie sind ja nöthig zur Materie des Wollens; nur die Herrschaft über den Willen ist ihnen für jeden Fall benommen. Im obigen Beispiel würden ja übrigens sogar die Neigung, wohlzuthun, und die Absicht, nur das Sittengesetz zu erfüllen, vollständig zusammenfallen, denn die Liebe, das Wohlthun, ist ja eins der vorzüglichsten Sittengesetze. Doch hätte die Pflicht, d. h. die Rücksicht auf das allgemeine Sittengesetz überhaupt, als welches noch andre Gebote außer dem der Liebe enthält, die That vielleicht auch verhindern müssen, wenn nämlich der zufällig vorliegende Fall eine Collision der Pflichten hervorriefe. Da diese Collision aber offenbar nur durch die Rücksicht auf das allgemeine Gesetz überhaupt erkannt werden kann, so muß dieses stets direkt oder indirekt befragt werden. — Stimmen aber die sanfte Neigung und die strenge Pflicht überein, nun, so giebt es „einen guten Klang", eine wahrhaft gute That.

Nur wenn das Sittengesetz negativ, hindernd auftritt, tritt es klar hervor, weil es aber, wenn es sich unmittelbar zustimmend verhält, versteckt bleibt, so meint man auch die unmittelbar aus Neigung, ohne lebendige Gegenwart des Gesetzes entstandene Handlung sei schon eine innerlich gute That von ächt moralischem Werthe, und macht gerne Dem, der auch hier noch die Rücksicht aufs Gesetz verlangt, den Vorwurf des Rigorismus. — Aus dem Obigen geht aber hervor, daß K. an Stelle der Handlungen aus Neigung nicht die Handlungen ohne Neigung setzt, wie Sch. meint, sondern nur die aus Pflicht.

Digitized by Google

Sagt doch K. selbst am Anfang dieser Untersuchung über die Neigungen (S. 9), er wolle diejenigen „pflichtmäßigen Handlungen" untersuchen, „zu welchen das Subjekt noch überdem Neigung hat".

4. Aber Sch. geht in seiner Verzerrung des Kantischen Pflichtbegriffs noch weiter. Indem er den von K. angenommenen Fall eines von Natur oder durchs Schicksal fast aller Theilnahme beraubten Menschen zu einem abstrakten Lehrsatz der K.schen Moral erhebt, also offenbar durch eine eines Kritikers durchaus unwürdige Fälschung, insinuirt er K.en den Lehrsatz: „daß der Werth des Charakters erst da anhebe, wenn Jemand ohne alle Sympathie des Herzens, kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer, und nicht eigentlich zum Menschenfreund geboren, doch blos der leidigen Pflicht halber Wohlthaten erzeige" (vgl. S. 133). Dieser Lehrsatz, der geradezu die gebornen Menschenfreunde für Charaktere ohne allen moralischen Werth erklärt, würde in der That unser moralisches Gefühl empören und dazu dienen, unser sittliches Urtheil zu verwirren. Aber daß K. nicht im Entferntesten daran gedacht habe, zeigt gerade die Stelle, welche Sch. aus der Kritik der praktischen Vernunft (S. 213, R. 257) für seine Behauptung citirt. Denn K. führt hier die Thatsache, „daß wohldenkenden Personen das Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnahme, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, selbst lästig sei", blos als Beleg für seine voraufgehende Behauptung, R. 256 an, welche ich wegen ihrer Klarheit und Evidenz wörtlich citire. S. 213, R. 256 heißt es: „Selbst eine Neigung zum Pflichtmäßigen*) (z. B. zur Wohlthätigkeit), kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern" (sind also doch sehr nützlich und gut), „aber keine hervorbringen. Denn Alles muß in diesen auf die Vorstellung des Gesetzes als Bestimmungsgrund angelegt sein, wenn die Handlung nicht blos Legalität, sondern Moralität enthalten soll. Neigung ist blind und knechtisch, sie mag gut sein,

*) Ich bitte zu beachten, daß es heißt zum Pflichtmäßigen, nicht etwa zum Gesetze, denn eine Neigung zum Gesetze giebt es nicht, wie K. selbst an andern Stellen ausführt.

Digitized by Google

oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht blos als theoretische den Vormund derselben vorstellen, sondern ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eignes Interesse ganz allein besorgen." Diese Worte, so wie die noch weiter vorhergehenden, welche ich ebenfalls zu vergleichen bitte, zeigen deutlich, daß K.s Ansicht über die Neigungen durchaus nicht eine so schroffe ist, wie sie Sch. hinstellt, sondern eine durchaus gemäßigte. Dies zeigt sich auch in der „Kritik der Urtheilskraft", wo K. unter A. (§. 33) in dem „Geschmack am Schönen den Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse" sieht und „das Schöne" für ein „Symbol des Sittlichguten" erklärt.

5. Hatten wir es im Bisherigen immer noch wesentlich mit der Vertheidigung der Kantschen Lehre gegen Sch.s falsche Auffassung zu thun, so bietet uns das weiter von Sch. beigebrachte Citat aus der „Kr. d. prkt. V." (S. 150, R. 211) Gelegenheit, einen tieferen Einblick in den Grund, weßhalb denn K. fast auf jeder Seite so nachdrücklich gegen die Handlungen aus Neigungen ankämpft, zu thun und zugleich die Berechtigung dieses Kampfes zu prüfen. Sch. freilich citirt auch diese Stelle, um K.s Ethik als „Sklavenmoral" zu kennzeichnen. Sie lautet: „Die Gesinnung, die dem Menschen, das moralische Gesetz zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen." — „Befohlen muß es sein!" ruft Sch. aus, „welche Sklavenmoral!" — Ja, wenn man die Worte so aus dem Zusammenhang reißt, dann dürfte ihnen gegenüber wohl dieser Ausruf nicht ganz unberechtigt erscheinen. Aber Sch. sieht auch hier wieder einmal den Wald vor lauter Bäumen nicht. Er beachtet nicht, daß K. vorher sagt: „Die Begierden und Neigungen, weil sie auf physischen Gesetzen beruhen (also wandelbar sind), können nicht von selbst mit dem moralischen Gesetze, das ganz andre Quellen hat, stimmen; sie machen es daher jederzeit nothwendig, in Rücksicht auf dieselben die Gesinnung der Maximen auf moralische **Nöthigung**, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, sondern auf Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes, obgleich es ungern geschähe, fordert, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt,

Digitized by Google

zu gründen, gleichwohl aber diese Liebe zum Gesetze sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebungen zu machen" u. s. w.*) Also gegen „jene Sorglosigkeit", um mit K.s Worten S. 212 weiter zu reden, „welche glaubt, daß der durch die verschiedenen Motive hervorgerufene Wille von selbst bereitwillig den Gesetzen folge", gegen „jenen vermeinten Besitz einer völligen Reinheit der Gesinnungen, der Heiligkeit des Willens", gegen zu optimistische Vorstellungen kämpft hier K., richtig erkennend, daß allerdings der Mensch im Wechsel der Ereignisse, bei der Mannichfaltigkeit der lenkenden Motive vielmehr geneigt ist, ohne eine sittliche Ueberlegung, den Begierden und Neigungen zu den sich darbietenden Objekten zu folgen, als sich durch das sittliche Urtheil, welches den normirenden Prinzipien a priori das entscheidende Gewicht anheimgiebt, leiten zu lassen. Göthe, dieser Kenner des wechselvollen menschlichen Lebens, spricht dasselbe (vgl. „biographische Einzelheiten zu Dichtung und Wahrheit" Ausgabe von H. Kurz B. IX S. 676) aus, wenn er sagt: „Die Vernunft in uns wäre eine große Macht, wenn sie nur wüßte, wen sie zu bekämpfen hätte. Die Natur in uns nimmt immerfort eine neue Gestalt an, und jede neue Gestalt wird ein unerwarteter Feind für die gute sich immer gleiche Vernunft." — Aber K. durchschaute den sittlichen Menschen noch tiefer und war sich bewußt, daß die Neigungen auch noch die theoretische Vernunft, oder auch die Einbildung zu Hülfe nehmen, um dem Menschen in den betreffenden Fällen vorzuspiegeln, er handle aus Liebe zum Guten**). Diese eingebildete Liebe zum Guten, die glaubt der Besinnung auf die moralischen Grundsätze nicht zu bedürfen, diesen „Dünkel theilnahmvoller, mit weichherzigem Mitleid überschwänglich gesegneter Menschen, daß sie in dieser natürlichen Eigenschaft einen großen Werth besitzen, und daß sie nur diesem „„Zug des Herzens"", wie sie es nennen, zu folgen brauchen, um sittlich zu sein, diese weibische Sentimentalität" und ähnliche Einbildungen bekämpft K., zum größten Segen nicht nur der

*) Den ganzen mehrere Seiten langen Passus muß man lesen, wenn man K. recht verstehen will. (Ausgabe v. Kirchmann S. 100—104.)

**) Die Sch.sche Moral hat zum Theil hierin ihren Grund.

Digitized by Google

Moralphilosophie, sondern der Moralität selbst. — Es sollte ein Vernichtungskampf sein; aber an Sch.s Moral sehen wir, daß K. dieses Ziel nicht ganz erreicht hat, vielleicht weil der Kampf zu hitzig geführt wurde. Denn Sch. meint, „daß Kants oberster Grundsatz alles ächt moralische Gefühl empöre, weil er die Liebe aus der Sittlichkeit verbanne, weil er zu der christlichen Lehre, welche die Liebe über Alles setze (1. Cor. 13, 3), die gerade entgegengesetzte Apotheose der Lieblosigkeit sei". S. 134. Wir wiesen schon oben darauf hin, daß K. gerade das Gebot der Liebe für eines der hauptsächlichsten unter den allgemein gültigen Sittengesetzen hielt (vgl. „Grundlegung" S. 13, „K. d. prkt. V." S. 210, Kirchm. S. 100). Aber freilich nach Sch. kann Wohlthun nicht geboten werden, weder von außen, noch von innen, weder durch einen Apostel, noch durch ein innerliches unmittelbar gewisses Gesetz. Darum hält Sch. es für seine Aufgabe, nicht nur dieser Liebe wieder „ihren verdienten Platz in der Ethik zu verschaffen", sondern „sie zum Prinzipe aller Moral zu machen, indem er — — sein „Mitleid" für die alleinige Wurzel aller Moralität erklärt.

Die Untersuchung dieses Prinzipes, des Mitleides, in welchem Sch. die Wurzel aller sittlichen Handlungen, das eigentliche ὅτι der Ethik, erblickt, kann uns dazu dienen unsre gegenwärtige Untersuchung über die Handlungen aus Neigung zu vervollständigen und abzuschließen. Wir halten es deßhalb für zweckmäßig und richtig (denn Sch. wird doch in seiner Opposition gegen K. wesentlich von seinem eigenen Prinzip bestimmt), diese Untersuchung hier einzuschieben.

§. 7.

Schopenhauers Prinzip der Sittlichkeit, „das Mitleid".

1. Um nicht in denselben Fehler zu verfallen, den Sch. gegen K. beging, suchen wir vor Allem uns ein richtiges Verständniß von seinem Begriff „Mitleid" zu verschaffen und citiren die Stellen, in welchen er selbst diesen Begriff analysirt. — S. 208 nennt er das Mitleid „dasjenige Phänomen, vermöge dessen der Mensch beim Anblick des Wehes seines Nebenmenschen geradezu (also nicht blos in der Einbildung) mit-

Digitized by Google

leidet, Jenes Wehe fühlt, wie sonst nur sein eignes und deßhalb das Wohl desselben will, wie sonst nur seines. Dies erfordere, daß er auf irgend eine Weise mit ihm identificirt sei, daß jener gänzliche Unterschied zwischen beiden wenigstens in gewissem Grade aufgehoben sei". S. 210 heißt es unter Nr. 2: „Die unmittelbare Theilnahme am Andern ist auf sein Leiden beschränkt und wird nicht, wenigstens nicht direkt, auch durch sein Wohlsein erregt." Dasselbe wird noch gründlicher im Hauptwerk I §. 67, S. 443—44 durchgeführt, wo es u. A. heißt: „Was daher auch Güte, Liebe und Edelmuth zu guten Thaten für Andre bewegen kann, ist immer nur die Erkenntniß des fremden Leidens, aus dem eignen unmittelbar selbstverständlich und diesem gleichgesetzt." S. 215 („Grundprobleme der Ethik") steht: „Auch die Thiere haben Mitleid, und die Weiber sind am reichlichsten damit gesegnet;" S. 216 „Nur die Vorstellung des Herzeleids des Verlierers oder des Bestohlenen vermag den Finder zur Zurückgabe zu bewegen, den Dieb von der That abzuhalten. Der Betrug oder Diebstahl an einer Staatskasse wird nur von sehr leisen Vorwürfen begleitet, da ja — — die Staatskasse kein Gegenstand des Mitleids sein kann." (!)

Wir könnten noch viele gleich oder ähnlich lautende Stellen anführen, in welchen sich Sch. über das Mitleid ausspricht. So aber, wie diese Stellen es schildern*), ist es offenbar nichts Anderes, als eine jener empirischen oder „materiellen Triebfedern a posteriori", und so unterliegt es demselben Urtheil, welches wir oben in Uebereinstimmung mit K. über diese Triebfedern gefällt haben. — Daß das Mitleid, welches den Menschen nicht kalt und gleichgültig am leidenden Nebenmenschen vorübergehen läßt, welches aus den Frauen die „barmherzigen Schwestern" hervorgehen läßt, welches überhaupt schon so viel Gutes gestiftet, und sich während des letzten Kriegs von 1870—71 wieder so vortrefflich bewährt hat, etwas sehr Werthvolles und für die Sittlichkeit von großer fördernder Bedeutung ist, — wer wollte es leugnen?

*) Wir bemerken ausdrücklich, daß wir wohl wissen, daß Sch. auch noch etwas Anderes, Größeres und Bedeutsameres unter diesen selbigen Ausdruck bringt, auf welches wir aber erst weiter unten Rücksicht nehmen können und werden.

Digitized by Google

Ist es aber auch in diesem Betracht eine sehr gute und die Sittlichkeit unter günstigen Umständen sehr fördernde Regung des Herzens, so ist es doch ein Produkt des Augenblicks, abhängig von den zufälligen oder natürlichen Umständen und Verhältnissen und dem Wechsel unterworfen, wie diese; es ist keine bleibende, über dem Wechsel der Erscheinungen schwebende, beharrliche und jederzeit gegenwärtige Gesinnung. Darum kann dieses Mitleid, „für welches die Weiber empfänglicher sind als die Männer, und das wir auch mit den Thieren gemein haben", welches aber auch die Quelle der blinden und sündlichen Affenliebe ist, diese weiche Sympathie, „welche eigentlich nur durch das Anschauen des Leidens Andrer erregt wird", welche sich aber meist nicht über die momentane Lage, durch welche sie erregt wurde, zu einer besonnenen Prüfung der Verhältnisse zu erheben vermag und darum oft die Ursache der größten Ungerechtigkeiten wird, — dieses Mitleid kann unter ungünstigen Umständen ebenso gut der Sittlichkeit höchst nachtheilig werden, wie es sie unter günstigen Verhältnissen fördert. Darum hat es aber auch für sich allein noch keinen ächt moralischen Werth, sondern wird erst dann Anlaß zu wirklich sittlichguten Thaten, wenn es sich unter die Herrschaft einer unwandelbaren, allseitig sittlichen Gesinnung stellt und durch das allgemeine Sittengesetz normirt wird. Es hat also nur einen mittelbaren Werth.

2. Noch viel weniger kann natürlich diese empirische Triebfeder für das „alleinige Prinzip aller Moral" erklärt werden. Sollen wir um diese Untauglichkeit empirisch zu beweisen, erst ausführlich darlegen, wie unzählig viele verderbliche Folgen der Sittlichkeit erwachsen müssen, wenn Jenes geschieht?

Ich brauche nur an die oben citirten Beispiele Sch.s zu erinnern, an „die Staatskasse", an den „Dieb" und den „Finder", und man wird merken, wohin dieses Prinzip führt. Wie traurig würde es um die Sittlichkeit stehen, wenn nur die Vorstellung des Herzeleides zur Ehrlichkeit bewegen könnte! da der Dieb, wenn er stehlen will, sich eben diese Vorstellung gar nicht macht, und sollte sie ja einmal auftauchen, sie als etwas Momentanes und Zufälliges durch die überwiegend starke Begierde sofort zu Boden gedrückt würde. Und schlägt nicht diese

Digitized by Google

Ansicht der gemeinen Erfahrung, dem gemeinen moralischen Bewußtsein geradezu ins Gesicht? Sagt uns nicht der gewöhnlichste, ärmste Mann, daß wenn erst solche Hebel angewandt werden müßten, es aus sei mit der Sittlichkeit? Ein kurzes Beispiel, welches ich selbst erlebte, mag zur Bekräftigung unsrer Behauptung noch hier stehen: Ein armer, aber rechtlicher Mensch hatte eine goldne Uhr gefunden. Der erste Gedanke war: „Es ist Unrecht, sie zu behalten, denn es ist nicht mein Eigenthum;" — also ein klares Bewußtsein, ein fester Begriff vom Rechten. Von Mitleid, vom sich Versetzen in die Lage des Verlierers und Theilnahme an seinem Herzeleid war keine Spur vorhanden. Der Gedanke, daß der Verlierer reich sein müsse, verdrängte alle Theilnahme, welche etwa aus dem Gedanken, daß es demselben sein liebstes Eigenthum sein könne, hätten entspringen müssen; und so entstand vielmehr der Wunsch, eine Belohnung zu erlangen. Aeußre Umstände (Armuth gegenüber vermeintem Reichthum), waren die nächste Ursache dieses Wunsches, welchen nur ein klares Bewußtsein, ein fester Grundsatz, daß auch dies noch Unrecht sei, hätte überwinden können. Ein wie großer „Feind dagegen gerade das Mitleid für die Sittlichkeit werden kann, selbst bei sonst redlicher Gesinnung", das konnte ich bei jener Gelegenheit an mir selbst erfahren. Denn ich hatte erst das Mitleid mit dem armen Menschen, dem eine Bereicherung zu gönnen war, niederzukämpfen, ehe ich ihn mit aller Entschiedenheit auf den rechten Weg zu weisen vermochte. So erfuhr ich mit überzeugender Kraft, „daß wohldenkenden Personen das Gefühl des Mitleids und weichherziger Theilnahme allerdings oft sogar lästig sein könne, weil es ihre überlegten Maximen in Verwirrung bringt und den Wunsch rege macht, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein". (K.)

Dieses Beispiel mag genügen. Man denke sich nun aber das Mitleid in nicht so einfachen, sondern schwierigen, durch Leidenschaften, durch geistiges und leibliches Elend verwirrten Verhältnissen, und frage sich, was da entstehen wird, um einzusehen, daß diese Triebfeder ganz gewiß nicht zum Prinzip der Ethik geeignet ist. Man gehe die von Sch. in großer Anzahl gelieferten Beispiele durch, nicht so, wie er sie vorführt, sondern man versetze sich selbst lebhaft in die verschiedenen Lagen hinein und prüfe, so wird man sehen, daß gar viele blos auf falschen übereilten

Digitized by Google

Schlüssen beruhen; ist es doch so schwer die wirklichen Gesinnungen der Menschen zu erforschen, ja sie sich nur zu denken, wenn man nicht selbst schon in ähnlicher Lage gewesen ist. Z. B., einem solchen „leidenschaftlich verliebten Titus", wie er §. 19, Nr. 1 (S. 231 u. 232) geschildert wird, — den auf einmal beim Anblick seines Nebenbuhlers, den er zu tödten beschlossen hat, oder gar nur „bei der Beschäftigung mit den Anstalten zu diesem Mord", seine Leidenschaft verläßt, um dem „Mitleid und Erbarmen mit diesem Nebenbuhler" Platz zu machen, — einem Solchen werden wir, behaupte ich, nicht leicht in Versuchung kommen, unser Leben anzuvertrauen.

Göthe versteht es besser den Zustand solcher von Leidenschaften befallenen und beherrschten Menschen darzustellen, wenn er die Iphigenie (auf Tauris) von den Greuelthaten ihrer Ahnen gegen die eignen Blutsverwandten also erzählen läßt:

— — — — — „Es schmiedete
Der Gott um ihre Stirn ein ehern Band.
Rath, Mäßigung und Weisheit und Geduld
Verbarg er ihrem scheuen düstern Blick" u. s. w.
Ein Atreus „scheint gelassen
„Gleichgültig und versöhnt, und lockt den Bruder
„Mit seinen Söhnen"

in den Hinterhalt. Fürs Mitleid ist in einem solchen von Leidenschaften durchwühlten Herzen, kein Zutritt; diese sind eine viel zu starke Besatzung, als daß sie es hereinließen. Das „eherne Band um die Stirn" vielmehr, der Mangel an Selbstbeherrschung, die Abhängigkeit des Kopfes vom Herzen gerade ist schuld an den Greuelthaten: es sind „Thaten des verworrenen Sinns". Nur wenn die klare Einsicht die Leidenschaften gebändigt hat, dann vermag auch das Mitleid ins Herz einzuziehen*). Sch. aber setzt umgekehrt gerade in die Abhängigkeit des Kopfes vom Herzen die Sittlichkeit.

Aber freilich jene Tugenden der Selbstbeherrschung, Besonnenheit, Mäßigung, Tapferkeit, welche neben Anderem ein Hauptthema der guten, auf sittliche Wirkung angelegten Tragödien sind (die

*) Freilich darf dann der Intellekt auch nicht blos ein passiver Spiegel sein, in welchem die Welt an sich nur Erscheinung wird, sondern er muß zu einer Macht werden können, muß, um mit Sch. zu reden, sich auch als Wille zeigen können, gegenüber einem andern. Davon unten mehr.

Digitized by Google

„Antigone" schließt mit der Sentenz: »πολλῷ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει«.) Diese Tugenden erkennt Sch. entweder überhaupt nicht, oder wenigstens nicht als selbstständige Tugenden an. Man lese nach, was Sch. in den Parergis II. §. 111 u. 112 über Plato's Cardinaltugenden und §. 113 über den Geiz sagt. — Ueber den letzteren hält er eine «disputatio in utramque partem» für möglich und richtig. — Sch. kennt nur zwei Tugenden, die der Gerechtigkeit und Menschenliebe. Wenn er aber doch in den „Grundproblemen d. E." S. 214—215 „Grundsätze für unentbehrlich zu einem moralischen Lebenswandel" erklärt, weil sie, oder die abstrakte Erkenntniß überhaupt, das Behältniß, das Reservoir sind, in welchem die aus der nicht in jedem Augenblick fließenden Quelle aller Moralität (dem Mitleid!), entsprungene Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, „durch Ableitungskanäle dahin zu fließen"; wenn er ferner S. 215 sagt: „Ohne fest gefaßte Grundsätze würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußre Eindrücke zu Affekten erregt sind, unwiderstehlich Preis gegeben sein", — so erkauft er dieses Zugeständniß offenbar durch eine Inconsequenz, durch einen Abfall von seinem eignen System. Denn was verbirgt sich denn hinter jenen „Ableitungskanälen, durch welche die in den Grundsätzen aufbewahrte Gesinnung fließen soll", Anderes, als daß die Grundsätze selbst nun auf den Willen bestimmend einwirken sollen an Stelle des versiegten, oder durch Leidenschaften abgesperrten Mitleids? daß sie also noch viel größere Macht über den Willen haben sollen als das Mitleid; denn „ohne sie würden wir den antimoralischen Triebfedern Preis gegeben sein". Sch. gesteht uns also hier indirekt, ohne daß er es will, das zu, was wir oben behaupteten, daß im Kampfe der Leidenschaften und Gefühle feste Grundsätze, d. h. eine von jenen Triebfedern unabhängige sittliche Gesinnung allein die Sittlichkeit bewahren kann.

Man könnte unsrer Behauptung gegenüber noch an Sch.s Lehre von der Askese erinnern, wie er sie besonders im ersten Band seines Hauptwerks §. 68 darlegt, und meinen, jene „Entsagung, jene freiwillige Resignation" entspreche der Tugend der Selbstbeherrschung und Mäßigung. Allein diese Entsagung ist gänzliche „Willenlosigkeit",

Digitized by Google

„Verneinung des Willens" überhaupt, während in der Selbstbeherrschung zugleich etwas durchaus Positives liegt, die Unabhängigkeit und Freiheit des Subjekts gegenüber den Zufälligkeiten des Lebens. Und sagt man endlich noch die Selbstbeherrschung sei eine abgeleitete Tugend gefordert von der Cardinaltugend der Menschenliebe, so würden wir dies schon eher gelten lassen, behaupten aber doch noch, daß, so gewiß auch wahre und volle Nächstenliebe nicht möglich ist ohne Selbstbeherrschung, ohne die „sittliche Freiheit" um mit Herbart zu reden, daß diese doch eine selbstständige Idee, die Selbstbeherrschung eine selbstständige Tugend ist, die schon für sich unser sittliches Wohlgefallen in Anspruch nimmt, wie eine einzelne aus einem guten Gesammtbilde genommene Figur, (etwa die beiden Engelsköpfe aus Raphaels madonna del Sisto,) schon unser ästhetisches Wohlgefallen erregt.

3. Müssen wir uns nun aber auch wundern, wie ein so tief- und scharfsinniger Philosoph wie Sch., nach dem Vorgange K.s, den er seinen Meister nennt, wieder eine empirische Triebfeder, wie das Mitleid, zum Prinzip der Ethik machen konnte, so würden wir doch Sch.n im höchsten Grade Unrecht thun, wenn wir meinten, er habe mit seinem „Mitleid" nicht *mehr* bezeichnen wollen als die oben besprochene materielle oder empirische Triebfeder. Er sagt vielmehr im ersten Bande seines Hauptwerks §. 66 am Schluß: „*Alle Liebe* ist Mitleid," und in den „Grundproblemen" wie im Hauptwerk öfter: „alle Gerechtigkeit wurzelt lediglich im Mitleid." Er hält sein „Mitleid" für identisch mit „der Liebe, welche der Apostel Paulus in seinem hohen Lied der Liebe 1. Cor. 13 schildert", und welche Christus durch sein Leben und seinen Tod verkündigte. Er hält deßhalb seine Ethik „für die eigentliche christliche Philosophie" und sagt (Parerga II. §. 164, S. 335): „Seine Ethik stehe zu allen Ethiken europäischer Philosophie im Verhältniß des neuen Testaments zum alten; jenes stelle den Menschen unter die Herrschaft des Gesetzes, dieses setze an Stelle des Gesetzes Glauben, Nächstenliebe und gänzliche Verleugnung seiner selbst". Es würde zu weit führen und zum Theil noch gar nicht hierher gehören, wollten wir gründlich untersuchen, ob Sch.s „Mitleid", und was er damit im tiefsten Grunde meinte, wirklich identisch sei mit jener christlichen Liebe; denn diese Untersuchung würde uns in metaphysische Erörterungen ver-

Digitized by Google

wickeln, die hier noch nicht am Platze sind. Nur das sei hier bemerkt: Sch. nennt selbst a. a. O. den Satz „Alle Liebe ist Mitleid" einen „paradoxen"; wir sagen: er ist falsch. Denn Mitleid ist ein Gefühl; Liebe (ἀγάπη, caritas) eine Gesinnung, eine Willensrichtung. Nun behauptet zwar Sch. („Grundprobleme" S. 11 u. ö.) „alle Gefühle, Affekte, Leidenschaften, wie Freuen, Jubeln, Sehnen, Hoffen, Lieben, Trauern, Schmerzleiden, Hassen, Fürchten u. s. w. seien Aeußerungen des Wollens"; allein, wenn sie Aeußerungen des Wollens sind, so sind sie nicht das Wollen selbst, dieses liegt ihnen vielmehr zu Grunde, ist das Erstere, das Vorhergehende; also ist Mitleid, wenn es sich überhaupt über die bloße physische Sympathie, welche meist nur eine, gar nicht unter der Herrschaft des Willens stehende, Affektion der Nerven ist, erhebt, nichts als ein Gefühl, welches im Gefolge des Wohlwollens entsteht, wenn nämlich der Wunsch oder Wille, daß es dem Nebenmenschen wohlgehen möge, gehemmt wird. Wenn also Sch. die sich selbst aufopfernde Liebe und ihre Schwester die Gerechtigkeit unter diesen Ausdruck „Mitleid" bringt, so ist dies ein falscher und sehr verhängnißvoller Gebrauch dieses Wortes, welcher sehr schlimme Folgen, nämlich eine heillose Verwirrung in den ethischen Grundbegriffen mit sich führen muß.

Doch sehen wir selbst einmal von dieser Confundation der Begriffe ab und verstehen wir unter Sch.s „Mitleid" wirklich jene wahre sittliche Liebe, welche in einer unwandelbaren wohlwollenden Gesinnung gegen alle Nebenmenschen besteht; — (diese geht übrigens in ihrem höchsten Grade doch noch weiter, als daß sie „blos das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleichsetzte", (wie Sch. Hauptw. I, S. 443 meint), sie setzt vielmehr, wenn auch „kein logischer Grund vorhanden ist, das fremde Individuum dem eignen vorzuziehen", doch dessen Wohl über das eigne, weil sie überhaupt nicht nach logischen Gründen rechnet;) — halten wir uns also nicht eigentlich an Sch.s Behauptung, daß „sittlichgut allein der durchs Mitleid erweckte Wille sei", sondern an seinen obersten Grundsatz: »neminem laede, imo omnes quantum potes juva«, so haben wir in dieser Liebe zwar in der That Etwas von ächt moralischem Werthe, ja einen Hauptgegenstand der Ethik, aber wir behaupten, daß damit nicht

Digitized by Google

die Summe alles Sittlichen erschöpft ist, sondern daß wir nur einen Theil desselben haben. — Denn geben wir selbst die Möglichkeit zu, daß die drei „Ideen des Wollens, der Gerechtigkeit und Billigkeit", in welche z. B. Herbart das sittliche Verhalten gegen den Nebenmenschen auseinanderlegt, sich unter die eine Idee der Nächstenliebe zusammenfassen ließen, so fehlt doch, wie schon angedeutet, mindestens noch die von Herbart an die Spitze aller Ideen gesetzte „Idee der sittlichen, oder inneren Freiheit", welche sich durchaus selbstständig der Idee der Liebe zur Seite stellt*). — Selbst wo der Inhalt der gesammten Sittlichkeit auf den allerkürzesten Ausdruck gebracht wird, wie in jenem Gebote Christi: „Du sollst Gott lieben und Deinen Nächsten als Dich selbst", tritt das Gebot der Liebe zum Nebenmenschen nicht allein auf, sondern in Verbindung mit der „Liebe zu Gott", d. i. mit jenem Gebote der sittlichen Freiheit. Denn aller Götzendienst ist ins rein Sittliche übertragen nichts Anderes als die Unfreiheit des Subjekts, die Abhängigkeit des Geistes von der Materie, von den Begierden und natürlichen Neigungen, von den Zufälligkeiten des Lebens, welche ihn eben nicht nach dem Höheren, (dem Göttlichen,) streben läßt.

4. Die Vernachlässigung dieser Idee und der von ihr abzuleitenden Tugenden der Selbstbeherrschung, Mäßigung, Tapferkeit u. s. w. in der Sch.schen Ethik hat aber ihren Grund in erster Linie in dem eudämonistischen Charakter, welchen sie, wenn auch gegen die Absicht des Verfassers, wenigstens in ihrem Anfang offenbar an sich trägt. Denn sie legt die Entscheidung über den Werth oder Unwerth einer Handlung in die rein empirischen, materiellen Triebfedern des Wollens, in das eigne oder fremde Wohl oder Wehe, woraus, wie K. und Herbart überzeugend nachgewiesen haben, immer nothwendig Eudämonismus entstehen muß. — Sehen wir uns nämlich die Begründung, welche Sch. für seine Behauptung: daß in dem Wohlwollen gegen Andre die Summe aller Moralität liege", im 16. §. der „Grundprobleme" giebt, näher an, so liegt sie in dem 3.—8. der dort aufgestellten Axiomata und lautet kurz zusammengefaßt also: 1) „Was den

*) Um Irrthum zu vermeiden, machen wir die mit Herbarts Ethik weniger vertrauten Leser darauf aufmerksam, daß in dieser „Freiheit" durchaus nichts von jenem »liberum arbitrium indifferentiae« steckt.

Digitized by Google

Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe im weitesten Sinn des Wortes", — (ein Axiom, welches wir noch sehr anzweifeln, und welches offenbar eine tiefere Untersuchung erheischt, die uns aber hier zu weit führen und die Sache doch nicht wesentlich fördern würde.) — 2) „Ist es nun das Wohl des wollendes Subjektes selbst, so ist der Wille oder die Handlung egoistisch"; — (dieses Wort natürlich im weitesten Sinne genommen, so daß auch die scheinbar indifferenten Handlungen, welche das eigne Wohl fördern, ohne das des Nächsten zu schädigen, in diese Kategorie gehören; allerdings ein ungebräuchlicher Sinn, nach welchem nicht aller Egoismus sittlich verwerflich ist.) — 3) „Egoismus und moralischer Werth einer Handlung schließen einander aus, soll also eine Handlung moralischen Werth haben, so darf nicht das eigne Wohl, sondern nur das des Andern ihr Beweggrund sein". —

„Wohl und Wehe" sind in dieser Begründung die obersten, die leitenden Begriffe. Wohlsein, Glückseligkeit ist das Ziel, nach welchem Alle streben; nach seiner eignen Glückseligkeit zu streben ist natürlich und darum sittlich indifferent; wer aber diesem Streben bei seinen Nebenmenschen hindernd in den Weg tritt, handelt unsittlich, wer es fördert, sittlichgut. Da Sch. durchaus kein andres, allgemeineres Merkmal eines sittlich guten Willens, überhaupt keinen logischen Begriff vom Sittlichguten aufstellt, nach welchem man sich in der Beurtheilung des moralischen Werthes der Handlungen zu richten hätte, so müssen wir dieses Merkmal in den obigen Bestimmungen selbst suchen, und auf die sich unwillkürlich aufdrängenden wichtigen Fragen: warum nun gerade die dem Wohle des Andern sich widmenden Willen und Handlungen überhaupt sittlich lobenswerth seien und allgemein beifällig aufgenommen werden? dann warum nur diese moralischen Werth haben und nicht auch gewisse „egoistische" Handlungen? (egoistisch in dem weiten, ungebräuchlichen Sinn genommen) warum also z. B. nicht diejenigen Handlungen, welche für das eigne Wohl sorgen, ohne das des Andern zu schädigen, ebenfalls der sittlichen Werthschätzung unterliegen? endlich ob es nicht unter den das Wohl des Andern fördernden Handlungen selbst doch auch solche geben könne, welche sittlich

Digitized by Google

verwerflich seien? — auf diese und ähnliche Fragen können wir keine andre Antwort erhalten als entweder: „weil eben Jeder nach Glückseligkeit strebt und daher wenn Jeder nur nach seinem eignen Wohlsein auf Kosten des Wohles des Andern streben wollte, ein bellum omnium contra omnes also ein Selbstwiderspruch entstehen würde"; — oder (da diese Antwort doch gar zu eudämonistisch klingt,) „weil eben Sittlichkeit in der Förderung des Wohles des Andern besteht". — Nun ist aber klar, daß, so gewiß auch „die Förderung des Wohles des Nebenmenschen" etwas moralisch Gutes ist, diese Worte doch nun und nimmermehr eine Definition des Sittlichguten abgeben können, so wenig wie man es als ein selbstverständliches Axiom hinstellen darf, daß alle egoistischen Handlungen und sie einzig und allein ohne moralischen Werth seien. Eine solche begriffliche Definition mußte eben vor aller sachlichen Untersuchung über den Inhalt des Sittlichguten aufgestellt werden. Ohne dieselbe fehlt uns das Maß, nach welchem wir Umfang und Grenzen des Sittlichguten bemessen können. Ja, es fehlt selbst an einer festen sittlichen Norm, welche das Wohlthun gegen Andre regelte und seine Grenzen feststellte. Die Norm, welche wir bei Sch. wenn er das Mitleid zum Prinzip der Ethik macht, etwa finden, beruht lediglich auf Eudämonismus*). Denn, ob und wann wir die Bestrebungen des Nebenmenschen zu unterstützen, ihm zur Verwirklichung seiner Wünsche zu verhelfen haben, bestimmt sich bei jenem Prinzip lediglich nach der rein theoretischen Berechnung, ob ihm die Verwirklichung seiner Wünsche wirklich zum Wohle gereichen, ob er sich wirklich dabei wohl befinden werde. Dieses aber bemißt sich wieder nach seinen Bedürfnissen. Wer dagegen die Idee der sittlichen Freiheit und die mit ihr zusammenhängenden Tugenden der Selbstbeherrschung, Mäßigung u. s. w. als selbstständige anerkennt, der wird sich in seinem Wohlthun durch die Rücksicht auf diese mit bestimmen lassen und die Wünsche des Nächsten nicht unterstützen, sobald sie dessen sittliche Freiheit gefährden. Er wird vielmehr dann seinem

*) Die „Verneinung des Willens zum Leben", welche Sch. von einem andern Standpunkt aus zum Fundament der Ethik macht, und nach welcher die Sache etwas anders zu stehen kommt, müssen wir hier noch aus dem Spiele lassen. Wir bemerken im Voraus nur, daß sie unser obiges Urtheil nicht modificiren wird.

Digitized by Google

Nebenmenschen die größte Wohlthat erzeigt zu haben überzeugt sein, wenn er ihn auf den Weg zur sittlichen Freiheit und Vollkommenheit geführt und in dem Streben nach dieser unterstützt hat. In dem Mangel einer solchen Definition des Sittlichguten liegt aber nicht nur der zweite Grund, warum Sch. die Idee der sittlichen Freiheit von der Moral ausgeschlossen hat, sondern überhaupt der Grund- und Hauptfehler seiner ganzen Begründung der Ethik.

5. Eine strenge begriffliche Definition des Sittlichguten, als welche doch an die Spitze einer Wissenschaft von diesem Gegenstand gehört, fehlt in der That in der ganzen Schrift über „die Grundlage der Moral", und auch in allen übrigen Werken Sch.s habe ich vergeblich darnach gesucht. Nur „Grundlage" S. 265 und im 1. Band des Hauptwerks §. 65 findet sich eine eingehendere Erörterung, eine etymologische Deutung des Wortes „gut". Es heißt da, es bedeute ursprünglich „die Angemessenheit eines Objektes zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Willens". „Unterarten seien das Angenehme und Nützliche"; und: „diejenigen Menschen", heißt es S. 426 weiter, „deren Charakter es mit sich brachte überhaupt die fremden Willensbestrebungen als solche nicht zu hindern, vielmehr zu befördern, die durchgängig hülfreich, wohlwollend, freundlich, wohlthätig waren, sind wegen dieser Relation ihrer Handlungsweise zum Willen Andrer überhaupt gute Menschen genannt worden". „Also erst später ging die Betrachtung vom passiven Theil auf den aktiven über und untersuchte die Handlungsweise des „gut" genannten Menschen nicht mehr in Bezug auf Andre, sondern auf ihn selbst, um zu erklären, theils die reine objektive Hochachtung, die sie in Andern, theils die eigentliche Zufriedenheit mit sich selbst, die sie in ihm offenbar hervorbrachte, da er solche sogar mit Opfern andrer Art erkaufte; sowie auch im Gegentheil den innern Schmerz, der die böse Gesinnung begleitete, so viel äußere Vortheile sie auch dem brachte, der sie gehegt". In den letzten Worten liegt offenbar eine Andeutung, daß die guten, die wohlwollenden Menschen nicht blos einen relativen Werth haben, sondern daß die wohlwollende Gesinnung schon für sich, nicht rücksichtlich des Nutzens, den sie bringt, Hochachtung verdient oder unser sittliches Wohlgefallen erregt; und das nennen wir eben „einen absoluten

Digitized by Google

Werth haben". Darin allein liegt auch der wahrhaft moralische Werth jener Handlungen und diese Betrachtungsweise wäre, wir führen dies gegenüber dem, was wir oben über Sch.s Ethik sagen mußten, ausdrücklich zu Gunsten derselben an, frei von Eudämonismus. Dieses Prädikat nimmt aber Sch. nicht aus diesem Grund für seine Ethik in Anspruch, sondern, weil, wie es S. 427 am Schluß jener Untersuchung über den Begriff „gut" heißt, „nach Sch.s Betrachtung sich das innere Wesen der Tugend als ein Streben in ganz entgegengesetzter Richtung als das nach Glückseligkeit, d. h. Wohlsein und Leben, ergeben wird" — nämlich als das Streben nach „Verneinung des Willens". Ueber diesen Begriff werden wir uns erst im letzten Theil weiter auslassen können; hier aber können wir wenigstens schon das entscheiden, daß das, worein Sch. von diesem sog. „höheren Standpunkt" aus das Wesen der Tugend setzt, so zu sagen nur im conträren nicht im contradiktorischen Gegensatz zu dem steht, worein die offenkundigen Eudämonisten jenes Wesen setzen. Diese nämlich halten im Grunde die von Sch. sogenannte „Bejahung" des Willens, Sch. die „Verneinung" desselben für das einzige letzte Ziel der Tugend. Der Begriff der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Willens ist der, von welchem beide ausgehen. So macht gerade das, wodurch Sch. das Prädikat des Eudämonismus von seiner Lehre fern halten will, dieselbe zu einer eudämonistischen. Diesen Vorwurf konnte er nur vermeiden, wenn er zeigte, daß der sittliche Werth einer Handlung überhaupt gar nicht abhänge von ihrer Tauglichkeit zur Befriedigung, oder Nichtbefriedigung des Willens, sondern von etwas gänzlich hiervon Verschiedenem, daß das Bestreben, das Wohl Andrer zu fördern nicht deßhalb sittlich werthvoll ist, weil dadurch das Wohl des Andern wirklich gefördert wird — dies ist gar oft nicht einmal der Fall, und doch kann der Wille sittlich gut sein — sondern aus ganz anderen Gründen.

Diese Gründe sind in dem oben gegebenen Citat aus Hptw. I. §. 65 leise, aber sicher ohne Absicht berührt, nämlich in dem, was Sch. dort von der „reinen objektiven Hochachtung, welche die sittliche Gesinnung in Andern erzeugt", und von der „Zufriedenheit mit sich selbst, welche sie im Subjekte selbst hervorbringt", sagt.

Digitized by Google

Diese beiden Dinge sind in der That allgemeine objektive Kennzeichen für jeden sittlich guten Willen, sie beziehen sich aber auch nicht blos auf den wohlwollenden Menschen, sondern auch auf den sittlich oder innerlich freien Menschen und gerade auf diesen in sehr hohem Grade. Diese Kennzeichen würden uns also schon viel weiter führen und uns einen festeren Standpunkt sichern; aber Sch. legt wenig, ja fast gar kein Gewicht hierauf. Die Relativität des Begriffes „gut", auch in seiner höchsten Bedeutung aufzudecken, das ist der Hauptzweck seiner Untersuchung über diesen Begriff. Und besonders in dem Werk, womit wir es hier zunächst zu thun haben, findet sich keine Spur von einer wirklichen Definition des Sittlichguten, keine Bemühung festzusetzen, was denn „moralisch" sei, da er doch die „moralischen Triebfedern" aufsuchen will. Dadurch gewinnt aber die ganze Untersuchung Sch.s für den mit den ethischen Fragen näher Vertrauten einen sehr schwankenden und unsichern Charakter, trotz aller Versicherungen, „daß er seine Begründung der Moral wirklich und ernstlich bewiesen habe mit einer Strenge, die der mathematischen nahe komme, was in der Moral ohne Vorgang sei" (Vorrede S. XVIII), „daß er das wahre, in unserm Wesen begründete und ungezweifelt wirksame Prinzip der Moral gefunden habe". (S. 116 u. ö.) Dies sind eben nur Versicherungen. Es fehlen seinen Aufstellungen und Ableitungen nur allzu oft die wirklich wissenschaftlichen Beweise; es fehlt aber vor Allem die Selbstbesinnung und Orientirung, welche allen philosophischen Deduktionen vorausgehen muß, wenn sie sicheren Halt gewinnen sollen. — Ohne nur danach zu fragen, was denn „moralisch" sei, was der sittlichen Werthschätzung unterliege und worin diese bestehe, geht Sch. ohne Weiteres, als verstünde sich Jenes alles von selbst, gleich daran die „antimoralischen Triebfedern" aufzustellen, redet von der „moralischen Bedeutsamkeit der Welt" und bezeichnet ohne allen Beweis den Egoismus als die alleinige Wurzel aller Unsittlichkeit. Daß Philosophen, wie Hollbach, Helvetius u. A. geradezu alle Moral auf egoistische Gründe zurückgeführt haben, wird zwar erwähnt (S. 191), aber durchaus nicht etwa als ein Irrthum, als eine falsche Auffassung der Ethik überhaupt, nachgewiesen und widerlegt. Sondern „durch Beispiele aus der Erfahrung (nicht durch

Digitized by Google

Thatsachen des Bewußtseins)", meint Sch. darthun zu können, „daß es doch Handlungen uneigennütziger Menschenliebe und ganz freiwilliger Gerechtigkeit gebe"; trotzdem daß Kant schon schlagend nachgewiesen hatte, „daß, wo es sich um Gesinnung handele, man sich nicht an Beispiele aus der Erfahrung wenden dürfe, sondern nur an das unmittelbare Bewußtsein, da man nie mit Sicherheit darthun könne, daß bei einer äußerlich pflichtmäßigen Handlung gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der bloßen Vorspiegelung der Idee, die eigentliche, bestimmende Ursache des Willens gewesen sei*), da selbst der Heilige des Evangelii zuvor mit unserm Ideale der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden müsse, ehe man ihn dafür erkenne". Die Behauptung (S. 121), „daß der Egoismus die erste und hauptsächlichste Macht sei, welche die moralische Triebfeder niederzukämpfen hat", muß genügen; mit dem Nachweis, wenn es noch ein solcher wäre, „daß es wirklich Handlungen aus uneigennütziger Menschenliebe gebe", meint Sch. sei gedient und die ganze Frage entschieden, während doch gerade die Aufgabe gewesen wäre, zu zeigen, warum der Egoismus unsittlich sei. Ja, Sch. hätte sich vor Allen Dingen fragen müssen, ob er nur überhaupt von Moral, von sittlicher Beurtheilung reden dürfe, da er doch keine Normen für das Wollen kennt, also auch keine Normalwissenschaft, sondern nur Naturwissenschaft. Das einzig Consequente und Richtige von Sch.s Standpunkt aus wäre gewesen, überhaupt alle sittliche Beurtheilung und damit die Moral als eine selbstständige Wissenschaft zu verwerfen, die Berechtigung zu Lob und Tadel zu leugnen. —

Dem Mangel an einer Untersuchung über den allerersten und wichtigsten Begriff der Ethik ist es also vor Allem zuzuschreiben, daß uns Sch. nicht, wie er hundertmal behauptet, durch Beweise zu seinem Prinzip der Moral führt, sondern durch lauter Behauptungen ohne Beweis. Er sagt z. B.: „Wenn es Leute giebt, welche in ihren Handlungen von uneigennützigen Motiven geleitet werden, so sind dies die wahrhaft ehrlichen Leute, die einzigen Aequi" (punctum!). „Solche Leute giebt es" (punctum!), oder S. 191 blos „es giebt in der That wahrhaft ehrliche Leute". „Handlungen der besagten

*) Man lese die ersten Seiten des 2. Abschnitts der „Grundlegung"!

Digitized by Google

Art sind es also (?) allein, welchen man moralischen Werth zugesteht." — Für einen so bedeutenden, geistreichen und tiefsinnigen Philosophen wir sonst Sch. halten müssen, diese Art zu philosophiren, wie sie sich besonders in dem III. Abschnitt der „Grundlage der Moral" findet, können wir nicht anders als leichtfertig und oberflächlich nennen. Sie trägt die Schuld daran, daß Sch. noch einmal versuchte der Ethik eine Triebfeder zu Grunde zu legen, von welcher K. schon in seiner Untersuchung über die Handlungen aus Neigung nachgewiesen hatte, daß sie untauglich sei, das Prinzip dieser Wissenschaft abzugeben. Das Mißlingen dieses Versuches spricht für die Richtigkeit der K.schen Behauptung, daß die Handlungen aus Neigung als solche keinen eigentlichen sittlichen Werth haben. Wenden wir uns nun zur Untersuchung der Einwürfe, welche Sch. gegen K.s zweiten Hauptsatz: „daß der moralische Werth einer Handlung nicht in der Absicht liege, welche dadurch erreicht werden soll", gemacht hat.

§. 8.

Schopenhauers Opposition gegen Kants zweiten Hauptsatz (II.): „der moralische Werth einer Handlung liegt nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll".

Gegen diesen Satz wendet sich Sch. S. 134 mit folgenden Worten: „K. behaupte, der moralische Werth liege durchaus nicht in der Absicht, in der sie geschah, sondern in der Maxime, die man befolgte. Dies sei aber die irrige Ansicht einer Sklavenmoral, wie sie K. in seiner Pflichtenlehre aufgestellt habe. Denn die Absicht entscheide ja allein über den moralischen **Werth oder Unwerth** einer That, weßhalb dieselbe That je nach ihrer Absicht verwerflich oder lobenswerth sein könne". Da in dem Wort „Sklavenmoral" keine wissenschaftliche Widerlegung liegen kann, so haben wir diese in dem letzten Satz zu suchen. Dieser besagt aber offenbar mit andern Worten, daß der sittlichen Werthschätzung nicht die äußere That, sondern allein deren Ursache, der Wille, die Absicht der That, unterliege. Nun lautet aber doch der erste Satz, mit welchem die „Grundlegung" K.s anhebt: „Es ist überall nichts in

Digitized by Google

der Welt, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte, als allein ein guter Wille." Ist das etwas Anderes als jene Behauptung Sch.s, womit er gegen K. ankämpfen will: daß sich die rein sittliche Werthschätzung allein auf den Willen, auf die Absicht der That zu erstrecken habe, „daß über den moralischen Werth oder Unwerth einer Handlung allein die Absicht (sc. je nachdem diese gut oder schlecht ist), entscheide"? Entweder haben wir es also hier gleich auf den ersten Seiten der K.schen „Grundlegung" mit einem sehr auffälligen, plumpen Selbstwiderspruch zu thun, oder Sch. legt in die obigen Worte K.s einen ganz andern Sinn, als welchen K. damit ausdrücken wollte, und ficht so wieder einmal gegen Windmühlen.

Nun man beachte, wo jener zweite Hauptsatz K.s steht; es ist S. 13, R. 19. Nachdem K. gleich im Anfang gezeigt, daß es in der sittlichen Beurtheilung nicht auf die Handlung, sondern auf deren Ursache, den Willen allein ankomme, war er, um das kennzeichnende Merkmal eines an sich guten Willens selbst aufzufinden, an die Untersuchung dieses Willens selbst im Bezug auf seine Bestandtheile, oder rücksichtlich der Faktoren, welche bei seinem Zustandekommen mittelbar oder unmittelbar thätig sind, herangetreten und hatte gezeigt, daß alle unmittelbar durch Neigung oder Selbstsucht, oder sonst welche Begierden erweckten Willen keinen ächt moralischen Werth hätten, sondern nur die aus Pflicht entstandenen. Diese ganze Untersuchung faßt er, wie schon bemerkt, S. 13, R. 19 zusammen und spricht, geleitet von dem Gedanken, daß jeder concrete Wille ein Objekt haben muß, worauf er gerichtet ist, oder daß jedem Willen ein durch das Objekt erregtes Begehren vorhergeht, welches eben die Materie des Wollens ausmacht, das Resultat in dem kurzen Satze aus: „Eine Handlung hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime nach der sie beschlossen." Diesen Satz erklärt er durch den anderen: „der Werth hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern blos von dem Prinzip des Wollens, nach welcher die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist". Hieraus, sowie aus der darauf folgenden Unterscheidung zwischen „materieller Triebfeder a posteriori" und

Digitized by Google

„formalem Prinzip a priori", können wir ersehen, daß K. hier, wo es sich gar nicht mehr um die Unterscheidung von äußrer Handlung und dahinterstehendem Willen, sondern nur noch um den Letzteren handelt, nicht eigentlich von der Absicht der Handlung, als geheimer Triebfeder im Gegensatz zur äußeren Erscheinung der Handlung reden will, sondern daß er unter „Absicht" hier das unmittelbar durch den wirklichen Gegenstand geweckte **zufällige Begehren** versteht, als welches es auf diesen **Gegenstand „abgesehen"** hat. Dieses ist stets ein Zufälliges, Empirisches, Materielles. Er will also damit jenes Empirische bezeichnen, von dem er S. 61 sagt, daß es „als Zuthat zum Prinzip der Sittlichkeit, dazu nicht allein ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig sei, weil der moralische Werth einer Handlung darin bestehe, daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen **zufälliger Gründe**, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei, daß (S. 28) die praktische Vernunft unabhängig von allen Erscheinungen gebiete". Wenn also z. B. ein Mensch dem anderen aus seiner Noth hilft, so verleiht, meint K., nicht das wirkliche Wohlsein und Glück, welches dadurch geschaffen wird, weil es als den Glückseligkeitstrieb im Andern befriedigend, diesem ein großes Gut ist, dieser Handlung ihren moralischen Werth*), auch nicht die natürliche Zuneigung, welche dadurch zufällig Gelegenheit erlangte, sich zu bethätigen, auch nicht die Verwandlung des zufällig erregten, natürlichen Mitleids in Mitfreude, welche dadurch erreicht werden sollte, kurz keines von diesen zufälligen, empirischen Gütern, sondern allein das Verhältniß des Willens selbst zum formalen Sittengesetz kann ihm einen wahrhaft moralischen Werth verleihen. Nur wenn das zufällig entstandene, empirische Begehren unter Bethätigung und oberster Leitung des Prinzips a priori zum Willen wird, entsteht ein sittlich guter Wille. So K. — Sch. dagegen nimmt das Wort in dem allerdings gebräuchlicheren Sinn, in welchem man sagt: „Ist die Absicht jenes zu Hülfe kommenden Mannes wirklich

*) Dies ist aber leider Sch.s Ansicht. Denn er macht den Werth einer Handlung vom Erfolg abhängig.

Digitized by Google

und ganz allein die, wohlzuthun, so hat die Handlung wirklich moralischen Werth, steckt aber eine andre, egoistische Absicht dahinter, wie Streben nach einer nahen oder fernen Belohnung, nach Ehre, Macht oder dgl., so verliert auch die Handlung durch diese unsittliche Absicht ihren sittlichen Werth." Darum nennt es auch Sch. in seinem Citat ungenau „die Absicht, in der die Handlung geschah", während es bei K. heißt: „Absicht, welche durch die Handlung erreicht werden soll". Diese Worte K.s scheinen zwar auf den ersten Blick dasselbe auszusagen, wie die von Sch. dafür eingesetzten, ergeben aber in der That bei näherer Betrachtung und Berücksichtigung des Zusammenhangs, in welchem das Ganze steht, wie wir oben gezeigt haben, etwas ganz Anderes. — Sch. hätte übrigens auf diesen eigenthümlichen Sinn des Wortes „Absicht" an dieser Stelle aufmerksam werden müssen, wenn er sich gesagt hätte, daß es K. hier gar nicht mehr darum zu thun ist, festzustellen, was über den Werth oder Unwerth einer Handlung entscheide, sondern das Merkmal jedes guten Willens selbst aufzufinden.

Daß nun freilich K. das Wort „Absicht" in jenem beschränkten Sinn, ohne irgend eine besondre Erklärung gebraucht hat, können wir auf keine Weise billigen; denn es muß unzweifelhaft zu Mißverständnissen Anlaß geben. Man denke z. B. an Einen, der, indem er eine Wohlthat erzeigt, sich sagen kann, seine Absicht sei rein und ganz allein nur die: wohlzuthun, so muß man dies doch offenbar eine sittlich gute Absicht und die daraus entspringende Handlung eine sittlichgute nennen. In diesem Fall würde nun freilich K. noch fragen, ob diese Absicht wohlzuthun nicht etwa blos in einer „augenblicklichen Anwandlung" ihren Grund habe, ob dieser Mensch nicht vielleicht zu denen gehöre, welche zu Zeiten unwillkürlich, sie wissen selbst nicht woher, von dem Bedürfniß befallen werden, einmal eine Wohlthat zu erzeigen; sei dies der Fall, würde er sagen, so habe die Handlung trotz der für sich betrachtet guten Absicht doch keinen ächt moralischen Werth; nur wenn sie aus der bleibenden Gesinnung, wohlzuthun, entsprungen sei, sei sie sittlich gut; dann sei sie aber auch keine zufällige Absicht, sondern ein Grundsatz, welcher, unabhängig von zufälligen Ereignissen, über den Erscheinungen stehe.

Digitized by Google

Daß nun endlich K. überhaupt auf Ursprung und Entstehung, auf die Bestimmungsgründe des Willens bei der Beurtheilung desselben so großes Gewicht legt, ist von andrer Seite, von Herbart und seiner Schule, sehr getadelt worden. Wir werden darauf Rücksicht nehmen müssen, können es aber erst thun, wenn wir K.s dritten Hauptsatz: „Pflicht ist Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz", und Sch.s Einwürfe gegen diesen näher untersucht haben.

§. 9.

Schopenhauers Opposition gegen Kants dritten Hauptsatz (III.): „Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz".

1. Sch. wendet sich S. 135, wo er diesen „Begriff der Pflicht" untersucht, vor Allem gleich gegen das erste Wort der Definition, gegen die „Nothwendigkeit". „Was nothwendig ist, sagt er, muß auch unausbleiblich geschehen". — So lehrt es in der That sein sehr fester und klarer Begriff von Nothwendigkeit, wie er ihn schon in der Schrift „über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde" und besonders klar auch in der Abhandlung „über die Willensfreiheit" S. 7 f. entwickelt hat. — „Die Handlungen aus Pflicht hingegen, fährt Sch. an unsrer Stelle fort, bleiben nicht nur meist aus, sondern K. gesteht selbst S. 25, R. 28, daß man von der Gesinnung aus reiner Pflicht zu handeln, gar keine sichre Beispiele habe"; — und S. 26, R. 29, „es sei schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit Gewißheit auszumachen, wo eine pflichtmäßige Handlung lediglich auf der Vorstellung der Pflicht beruht habe". Da es nun billig sei, „einen Autor stets auf das Günstigste auszulegen", so versucht Sch. eine Auslegung durch die Unterscheidung von objektiver und subjektiver Nothwendigkeit; da aber auch, wenn K. eine „objektive Nothwendigkeit" gemeint habe, doch deren Erfolg in der objektiven Realität meistens und vielleicht immer ausbleibe, (?) so könne er doch bei aller Billigkeit der Auslegung (?) nicht umhin zu sagen, daß der Ausdruck der Definition „„Nothwendigkeit einer Handlung"" nichts Andres sei, als eine künstlich versteckte sehr gezwungene Umschrei-

Digitized by Google

bung des Wortes Soll und (S. 136) daß ihn K. deßhalb gewählt habe, weil das Soll gerade die Sprache des Dekaloges sei (!), also um die Abstammung des Pflichtbegriffes aus der theologischen Moral zu verstecken (!).

Nun in der That, wenn das heißt: „einen Autor auf das Günstigste und mit aller Billigkeit auslegen", dann dürfen wir nicht viel von Bedeutung und bleibendem Werth in der K.schen Ethik suchen, und es ist eine Täuschung, wenn man meint, daß die großen Erfolge, welche das deutsche Volk in jüngster Zeit nach außen errungen hat und nach innen zu erringen beginnt, zum großen Theil auf die idealen Forderungen der K.schen Ethik zurückzuführen seien.

Nein! will man den obigen Satz K.s wirklich billig beurtheilen, so muß man doch sagen, daß jene Definition nichts Anderes ausdrücken will, als daß, wo Achtung vor dem Gesetz wirklich vorhanden sei, da nothwendig auch Handlungen aus Pflicht entspringen; oder besser: der Name „Pflicht" besage, daß es Handlungen gebe, deren **nothwendige** Bedingung Achtung fürs Gesetz sei. Diese Auffassung läßt den schärfsten Begriff von Nothwendigkeit zu, und ihr widerspricht es doch nicht, daß man durch Erfahrung keine solche Handlung nachweisen kann? Der Nachweis einer Handlung in der Erfahrung und die wirkliche Existenz der Handlung selbst sind doch ganz verschiedene Dinge. Ins Herz können wir Niemandem schauen: darum, wenn wir auch von keiner Handlung behaupten können, sie sei wirklich die nothwendige Folge der Achtung vor dem Gesetz, so können wir doch noch weniger behaupten, daß es keine dergleichen gebe. „Wer kann, sagt K. S. 49, R. 45, das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung nachweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen?" Also hindert doch nichts, wenigstens den Begriff einer Handlung aus Pflicht festzustellen, sollte sie auch nur begrifflich existiren, „denn", sagt K. S. 28, „die Idee eines rein durch Gründe a priori bestimmten Willens ist vorhanden, so wie die Gewißheit, daß dieser allein gut sei". Die Aussage K.s, daß man eine wirkliche Handlung aus Pflicht nicht nachweisen könne, verdreht also Sch. in die Behauptung, daß es überhaupt solche Handlungen vielleicht gar nicht

Digitized by Google

gebe, um daraus Capital gegen den obigen Hauptsatz der K.schen Moral zu schlagen. Damit läßt sich aber weder die Anwendung des Begriffes „Nothwendigkeit" überhaupt in der Definition der Pflicht, noch wie Sch. meint, die sog. „objektive Nothwendigkeit", welche K. gemeint haben könne, widerlegen. Daß K. aber in der That so eine „objektive Nothwendigkeit", wenn wir Sch.s Ausdruck beibehalten wollen, gemeint habe, das sehen wir deutlich aus dem, was er an unsrer Stelle ausdrücklich hinzufügt und an andern Orten stets betont, „daß jene Nothwendigkeit im sinnlich vernünftigen Menschen als Nöthigung erscheine"*). Das Moralgesetz macht sich also nach K.s Lehre als eine psychische Kraft geltend, und so gewiß dann dem von Sch. so oft citirten operari sequitur esse der Scholastiker Nothwendigkeit zukommt, so gewiß muß sich auch das Moralgesetz, wenn es einmal vorhanden ist im Menschen, nothwendig bethätigen.

2. Ebenso unbillig beurtheilt Sch. den zweiten Begriff, der in der Definition vorkommt, die „Achtung fürs Gesetz". Denn, daß unter dieser „Achtung fürs Gesetz" nichts weiter zu verstehen sei, als „blinder Gehorsam, wie ihn der Dekalog fordere", daß diese Achtung nichts weiter sei, als „sklavische Deisidämonie vor einem Fetisch oder Fitzlipuzli, genannt kategorischer Imperativ"; — dies konnte Niemandem zu behaupten einfallen, der sich nur einigermaßen in den Gedankengang K.s und in die tiefe Bedeutung dieses Begriffes der „Hochachtung fürs Gesetz" versenkt hatte. Vielmehr wer diesem Begriff an allen Stellen genau nachforscht, wird bald erkennen, daß es K. Ernst gewesen sei, wenn er S. 16 in der Anmerkung schrieb: „jene Achtung sei weder Furcht, noch Neigung, sondern höchstens ein diesen Gefühlen analogisches, keine Gespensterfurcht, sondern **heilige Scheu, welche sich in Liebe verwandelt**". Und S. 150, R. 211 heißt es: „An dem, was wir hochschätzen, aber doch wegen des Bewußtseins unsrer Schwächen scheuen, verwandelt sich durch die mehrere Leichtigkeit ihm

*) Vgl. dazu „Grundlegung" S. 39, wo es heißt: „Der heilige Wille stimmt schon von selbst nothwendig mit dem Gesetze überein, bei subjektiver Unvollkommenheit aber tritt das Gesetz als nöthigend auf."

Digitized by Google

Genüge zu thun, die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung und Achtung in Liebe, wenigstens würde es die Vollendung einer dem Gesetze gewidmeten Gesinnung sein, wenn es jemals einem Geschöpfe gelänge, sie zu erreichen." Daß er aber die „Achtung" so betont, das hat seinen Grund darin, daß er sich nicht mit abstrakten Ideen und Räsonnements begnügt, sondern das concrete Leben, wie es wirklich ist, und in welches er tief hineingeblickt hat, gehörig berücksichtigt. Daß der Mensch im abstrakten oder neutralen Zustand, wenn er nicht in der versuchungsreichen Welt steht, sondern im Schulzimmer, oder am Unterhaltungstisch beschauliche Betrachtungen anstellt, wohl Liebe zum Guten zeigt, indem er sich an den edlen Charakteren erfreut, welche ihm in den Büchern, oder in der Erzählung, oder auch im Leben vorgeführt werden, das weiß K. recht gut und ein beredtes Zeugniß legt davon vor Allem die „Methodenlehre" in der „Krit. d. prakt. V." ab. Man lese besonders R. S. 303 ff. („Ich weiß nicht, warum die Erzieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft" u. s. w.), wo er von der scharfsichtigen, stets lebendigen sittlichen Urtheilskraft schon der Knaben redet, — sowie auch S. 33, R. 34 der „Grundlegung", die treffliche Anmerkung. — Nicht für den begierde-, neigungs- und leidenschaftslosen, ruhig beschauenden Menschen also dringt K. mit solchem Nachdruck auf die Achtung vor dem Gesetz, sondern für den, welcher sich als Charakter bilden und bewähren soll im „Strom der Welt". Für diesen wirklichen Menschen, wie er mitten in der versuchungsreichen Welt steht, sagt er, „ist es unbedingt nothwendig, daß man das Gesetz in seiner ganzen Reinheit und Hochachtung einflößenden Erhabenheit hinstelle, anstatt daß man mit schmelzenden, weichherzigen Gefühlen, hochfliegenden, aufblähenden und das Gesetz eher welk als stark machenden Anmaßungen auf das Gemüth einwirke". Darum unterscheidet K. zwischen einem „heiligen", mit dem Moralgesetz von Natur übereinstimmenden Willen und einem blos tugendhaften Willen, welcher noch zu kämpfen hat und mit den moralischen Gesetzen nur nach und durch Ueberwindung der zufälligen Triebfedern übereinstimmt, der also in seiner Entstehung noch Gefahr läuft verführt zu werden und dem deßhalb das Gesetz im Gegensatz

Digitized by Google

zu den einschmeichelnden Verlockungen der Welt, in Gestalt der warnenden und Achtung gebietenden Stimme des Gewissens vorschwebt. „Während des Kampfes kann nur die Achtung fürs Gesetz vor dem Falle bewahren." Dies lehrt die Erfahrung. Man muß in der That schon manchen Kampf um die Tugend siegreich bestanden und wirklich schon einen mehr oder minder großen Zeitraum hindurch dem Gesetze vollständig gemäß gelebt haben, ehe man etwas von jener Liebe zum Guten im Handeln (!) verspürt, und nicht mehr blos aus Ehrfurcht oder Achtung handelt. K. hat Recht, wenn er die „Liebe zum Guten" als ein Ideal hinstellt. Sie entspricht jener von Herbart aufgestellten Idee der sittlichen Freiheit. Denn wenn wir sie in jenen gehobenen Stunden des Sieges über unsre zufälligen Neigungen und egoistischen Begierden, mit welchen wir lange gekämpft, für die Sittlichkeit fühlen, so ist sie doch nur der Lorbeerkranz, welcher dem aufs Haupt gesetzt wird, der in steter Achtung vor dem Gesetz redlich gekämpft hat. Sobald er auf diesen Lorbeeren ausruht, meinend, seine Liebe zur Sittlichkeit sei die Aegide, welche ihn vor allen Gefahren schützen werde, ist es um ihn geschehen: es braucht keines allzugroßen Sturmes der Versuchungen, um seinen Lorbeerkranz sofort wieder in die Lüfte zu entführen. Die Liebe erweckt leicht zu großes Selbstvertrauen und schläfert den Willen zum Guten leicht ein; „nur das stets lebendige Bewußtsein seiner Schwäche vermag den Menschen, wie K. sagt, wach und vorsichtig zu erhalten. Dieses Bewußtsein aber muß nothwendig ehrfurchtsvolle Scheu und Achtung vor den moralischen Gesetzen erzeugen."

Aber K. kennt nicht nur jene Liebe zum Guten als Ideal; wer sich gründlich in K.s Untersuchung über das Sittlichgute versenken mag, wird finden, daß er trotz der äußerlich rigoristischen Form seiner Ethik, zu welcher der Hauptgrund in seinem feuereifrigen Kampf gegen den Eudämonismus und sonstige Schwärmereien zu suchen ist, doch durchaus nicht so weit von jener „Liebe zum Guten" entfernt ist, zu welcher man nach ihm die Ethik erst wieder zurückzuführen für nöthig erachtete. Um dies einzusehen erinnre man sich an die oben citirte Stelle (R. 211 d. „Krit. d. prkt. V."), wo K. von der Verwandlung der „Achtung" in „Liebe" spricht, man studire ferner die „Methodenlehre in der „Krit. d. prakt. V." gründlich und beachte dabei vor Allem fol-

Digitized by Google

gende Stellen: R. S. 308: „Die Seele wird durch ein Beispiel, in welchem eine Handlung rein aus Achtung vor dem Gesetz dargestellt wird, gestärkt und erhoben;“ R. S. 308: „Die menschliche Natur ist zu einer so großen Erhebung über Alles, was Natur nur immer an Triebfedern zum Gegentheil aufbringen mag, fähig;“ — „jene reine Beurtheilung der Denkungsart nach moralischen Gesetzen giebt, eine Form der **Schönheit**, die bewundert wird, und **Wohlgefallen** erzeugt“ u. s. w. — Also in diesem Wohlgefallen, welches der Mensch, wenn er sich rein beschaulich und beurtheilend verhält, an der Sittlichkeit empfindet, hat die „Achtung fürs Gesetz“ ihren Grund, nicht in einem Glückseligkeit verheißenden oder Strafe androhenden Gott, von welchem sie Sch. allein meint ableiten zu können. Sch. durfte sich durch seine eifrige Opposition gegen den imperativen Charakter der K.schen Ethik nicht dazu hinreißen lassen, diese edle Erscheinung der „Achtung fürs Gesetz“, auf welche K. seine Ethik gründet, für „knechtische Furcht“ und „sklavischen Gehorsam“ auszuschreien, welche ihren Grund in Belohnung und Bestrafung hätten. Denn dies muß ihm unbedingt den Vorwurf nicht nur der Ungerechtigkeit, sondern, da man vom Kritiker erwarten muß, daß er das Werk, welches er kritisirt, gründlich kennt, sogar der Unehrlichkeit zuziehen. Sch. ist hier offenbar in einen Ton verfallen, der eines Kritikers und noch dazu eines philosophischen Kritikers durchaus unwürdig ist. Durch vorurtheilsvolles und voreiliges Absprechen, ohne sich vorher um die Erforschung des wahren Sinnes der zu beurtheilenden Worte ernstlich bemüht zu haben, durch oberflächliches Verdächtigen und Schimpfen widerlegt man keinen Philosophen, am wenigsten einen so scharfen, vorurtheilsfreien und tiefen Denker wie K. Wir sind freilich diesen Ton bei Sch. schon bis zum Ueberdruß und Ekel gewohnt — denn den Fichte, Schelling, Hegel und den sog. „Philosophieprofessoren“ gegenüber kann er sich desselben ja fast nie, so oft er sie auch zu erwähnen Gelegenheit hat, entschlagen. Daß er es aber auch nicht einmal einem Denker gegenüber vermocht hat, welchem er an andern Orten so große Verehrung zollt und ihn seinen „Meister“ nennt; das muß einem zarter Fühlenden doch sehr auffallen, muß ihn abstoßen. —

Aber auch für Andre lag in diesem Begriff der „Achtung fürs

Digitized by Google

Gesetz" ein wesentlicher Grund, weßhalb sie der K.schen Ethik den Vorwurf des Rigorismus machten. Wenn ich diesen trotz meiner obigen vertheidigenden Ausführungen doch noch in Etwas beistimme, so geschieht es lediglich deßhalb, weil K. doch zu wenig Gewicht auf die Macht legte, welche jene herrliche Frucht, die Liebe zum Guten, bewährt, wenn sie sich mit der Achtung verbindet. Er berücksichtigte zu wenig das ästhetische Element, dessen Einfluß und Bedeutung Herr Prof. Drobisch in seiner Abhandlung „über die menschliche Willensfreiheit" S. 100 hervorhebt, indem er u. A. über die Liebe zum Guten sagt: „Wo das Gemüth sich für das klar erfaßte (!) sittliche Schöne, Edle, Große erwärmt hat, alles Unedle und Schlechte aber mit Abscheu zurückstößt, da ist der feste Grund zu einem wahrhaft sittlichen Charakter gelegt, und es bedarf kaum noch abstrakter Maximen und Grundsätze, die oft im concreten Falle im Stiche lassen, oder zu moralischer Einseitigkeit verleiten." — Es läßt sich aber nicht leugnen, daß bevor diese Stufe erreicht ist, und auch noch auf derselben im Angesicht großer Gefahren die „Achtung" vor den Prinzipien a priori eine große Rolle spielt.

3. Welches ist nun also der eigentliche Inhalt der K.schen Definition: „Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz"? — Unsre obige Auseinandersetzung, sowie vor Allem die Anmerkung auf S. 15 der „Grundlegung": „die Maxime (Achtung fürs Gesetz) ist das subjektive, das praktische Gesetz das objektive Prinzip des Wollens" lehrt, daß K. durch jene Definition erstlich und vor Allem das habe ausdrücken wollen, daß der Mensch in seinem Wollen und Handeln an gewisse Formen oder Normen **gebunden** sei, und daß in jener Achtung das subjektive Kennzeichen jenes objektiven Thatbestandes liege, d. h. daß dieser uns durch jene Achtung fühlbar werde und zum Bewußtsein gelange. Daher hat K. ganz Recht, wenn er in der Liebe zum Guten nur eine höhere Potenz der „Achtung" sieht; denn beide sind ja nur subjektive Symptome einer und derselben Thatsache, des Gebundenseins an a priori vorhandene Prinzipien oder Normen: die **Achtung** hat ihren Grund in der verhängnißvollen Lage des wollenden Subjekts **zwischen** dem Prinzip a priori und der Triebfeder a posteriori,

Digitized by Google

zwischen Gesetz und Neigung, von welchen beiden eine Wirkung ausgeht; — die Liebe dagegen beruht auf der Aufhebung des Kampfes zwischen Gesetz und Neigung.

Da nun K. die Handlungen aus Pflicht für diejenigen erklärt, welche allein einen ächt sittlichen Werth haben, so giebt uns die obige Definition auch das an die Hand, was das Ziel der ganzen Untersuchung war: das Merkmal eines an sich guten Willens. K. lehrt: „daß nur derjenige Wille wahrhaft sittlich gut sei, welcher durch die Entscheidung des Prinzipes a priori hervorgerufen werde". Begehrungen dürfen und müssen entstehen, damit überhaupt ein Wille möglich werde; sie dürfen aber, soll ein wahrhaft guter Wille entstehen, nie selbstständig, durch die theoretische Vernunft unterstützt, zum Willen werden, sondern diese Entscheidung eben, ob aus dem Begehren auch wirklich ein Wille werden soll, muß stets vom Prinzip a priori, von der Bethätigung der formalen Gesetze, an welche der Mensch in seinem Wollen und Handeln gebunden ist, abhängen und erwartet werden.

Sittlichgut ist also nach K. allein der durch das Prinzip a priori bestimmte, d. h. durch die letztentscheidende Einwirkung der **formalen Gesetze**, an welche das Wollen **gebunden** ist, entstandene **Wille.**

Gegen diese Begriffsbestimmung des Sittlichguten, welche das, was unter so viel zweideutigen, leicht mißzuverstehenden Ausdrücken versteckt lag, klar und bündig ausspricht, finden wir bei Sch., weil er eben in seiner Kritik gar nicht bis zu diesem Punkte durchgedrungen ist, keinen direkten Angriff mehr, sondern nur den, welcher gegen die Einmischung der Vernunft in die Ethik überhaupt gerichtet ist, daß Prinzipien a priori den Willen gar nicht in Bewegung setzen könnten, und daß der oberste Grundsatz der K.schen Ethik keine Thatsache des Bewußtseins sei. Da wir nun aber über die Berechtigung dieser Einwürfe, sowie überhaupt derjenigen, welche Sch. gegen das eigentliche Fundament der K.schen Ethik gemacht hat, nicht entscheiden können, ohne vorher den obigen Begriff selbst genauer geprüft und seine prinzipielle Berechtigung untersucht zu haben, so halte ich es für nöthig, auf die Einwürfe, welche von einer andern Seite gegen denselben geltend

Digitized by Google

gemacht worden sind, einige kurze Seitenblicke zu werfen. Ich meine die Einwendungen Herbarts und seiner Schule, welche auf diesem Gebiete direkt an K. anknüpfend sich offenbar durch Klarstellung der Begriffe das größte Verdienst erworben hat.

§. 10.

Kants Begriff vom Sittlichguten gegenüber den Einwendungen der Herbartischen Moral-Philosophie.

K. hat seinen Begriff vom Sittlichguten, wie wir sahen, dadurch gewonnen, daß er sich in das Getriebe des menschlichen Seelenlebens, vertiefte und den Willen selbst nach Inhalt, Ursprung und Form eingehend betrachtete. Auf diesem Wege ist er vor Allem zu der Thatsache gelangt, daß der sittliche Werth des Willens nicht in seinem Inhalt, in den Objekten, auf die er gerichtet ist, gesucht werden darf, sondern allein in der Form desselben. — So weit geht Herbart mit K. Daß er aber, um das Merkmal des Sittlichguten nun selbst aufzufinden nach den Bestimmungsgründen des Willens fragt, daß er den sittlichen Werth einer Handlung darein setzt, ob sie durch das Prinzip a priori hervorgerufen sei, und daß er in Folge dessen den Begriff der Pflicht an die Spitze der Ethik stellt, — das wird von Herbart und seiner Schule scharf getadelt.

„Fürs Erste", sagt Hartenstein („Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften" S. 61), „handelt es sich gar nicht um Bestimmungsgründe des Willens als psychischer Kräfte, sondern um Musterbilder der Beurtheilung, welche zwar Motive des Wollens werden können (!) und sollen, (!) deren Darlegung aber nicht im Mindesten von der Einsicht in die Art und Weise abhängt, ob und wie sie Motive eines solchen oder andern Begehrens (?) werden können." „Es müsse also nicht, wie K. wolle, der Begriff des Guten und Bösen nach dem moralischen Gesetze, sondern vor demselben bestimmt werden." — Und ganz in demselben Sinne sagt schon Herbart (Encyclopädie S. 347, 2. Aufl.): „Mag man die Vernunft, oder den Staat, oder Gott als Gebieter darstellen, von wo die Pflicht ausgehe, mit dem Befehlen, mit den Imperativen darf man nicht anfangen, wenn nicht die ganze Sitten- und

Digitized by Google

Rechtslehre ihre Haltung verlieren soll. Glücklicher Weise warten die praktischen Ideen nicht auf die Schulen, sondern erzeugen sich unaufhörlich von selbst in der menschlichen Brust." — Diese Ideen, d. h. diejenigen Willensverhältnisse, welche unmittelbaren Beifall bei sich führen, aufzusuchen, muß nach dieser Ansicht das erste Geschäft der Ethik ausmachen. Die Pflicht ergiebt sich dann von selbst; denn jene Musterbilder sind eben das Gute und ihnen im concreten Leben zu folgen, ist Pflicht. Pflicht ist also ein abgeleiteter Begriff und K.s Fehler ist es, ihn an die Spitze der Ethik gestellt zu haben. —

1. Wollen wir über diese Streitfrage zu einer sicheren Entscheidung gelangen, so müssen wir vor Allem den Unterschied zwischen Gesetz als Befehl oder Vorschrift und Gesetz als Regel oder Norm überhaupt berücksichtigen. — K. meint zunächst mit jenem „moralischen Gesetz, welches den Begriff des Guten allererst bestimme und möglich mache und nicht umgekehrt durch diesen erst selbst möglich werde" (R. S. 172), ganz allgemein: sittliche Normen für das Wollen und Handeln, welche a priori im Menschen als einem praktisch-vernünftigen Wesen gelegen seien; ob sich dieselben nun in der Beurtheilung der Handlungen geltend machen, oder sich im Bezug auf das Wollen und Handeln selbst als Vorschriften, Imperative, Pflichten beweisen, danach fragt K. gar nicht, diesen Unterschied macht er überhaupt nicht, erst die Herbartische Ethik hat auf diesen ein besondres Gewicht gelegt. Aus allen Stellen, wo K. von dem „moralischen Gesetz" spricht, geht der obige Sinn klar hervor. Nur weil K. nicht zwischen Beurtheilung des Wollens und dem Wollen selbst scheidet, weil er sich in das concrete Willensleben so sehr versenkt und von da aus die Sache betrachtet hat, gewinnt es den Anschein, als fange er die Ethik mit Geboten an, ohne vorher den Gebieter („das Gute selbst, die Ideen") angegeben zu haben. K. beginnt vielmehr seine ethischen Untersuchungen, wie wir schon oft hervorgehoben haben, ebenfalls mit der Aufsuchung des Begriffes des Sittlichguten, ebenso gut, ja noch viel ausdrücklicher wie Herbart. Nur führt ihn diese Begriffsbestimmung zur Annahme eines a priori im Menschen gelegenen Sittengesetzes, an welche derselbe in seinem Wollen gebunden ist, welchen er sich verpflichtet fühlt, — Herbart dagegen gelangt auf

Digitized by Google

seinem Wege zu jenem unwillkürlichen Beifall des ästhetischen Werthurtheils, zu jenem absoluten Wohlgefallen, welches der Mensch in lauterer Stimmung an harmonischen Willensverhältnissen unmittelbar empfindet, er mag wollen oder nicht, und in Folge dessen er „gar nicht anders kann, als einstimmige Willensverhältnisse billigen, widerstreitende tadeln oder verwerfen". Auf diese allgemeine Bestimmung des sittlichguten Willens muß also auch Herbart vorher aufmerksam machen, um überhaupt den Inhalt des Sittlichguten, die Gesammtheit der Ideen aufstellen zu können. Also auf ein Gesetz, welches diese Bestimmung des Guten erst möglich macht, wird auch er geführt, sollte es auch nicht identisch mit jenem Gesetz, welches K. als nothwendige Voraussetzung hinstellte, sondern nur das Gesetz sein, welches jenes ästhetische oder ethische Urtheilen normirt.

2. Die Differenz zwischen K. und Herbart reducirt sich also auf den Vorwurf des Letzteren, daß K. nicht zwischen der Beurtheilung des Wollens und dem Wollen selbst gehörig geschieden und nicht die Beurtheilung, als wodurch doch allein das Sittlichgute selbst festgestellt werden könne, sondern das „Verpflichtetsein" an die Spitze der Ethik gestellt habe. „Es handelt sich, sagt Hartenstein a. a. O. S. 62, in erster Linie nicht um ein Urtheil durch den Willen, sondern um eine Beurtheilung des Willens." Mit diesen Worten tritt er der K.schen Behauptung entgegen, daß, „wenn der Begriff des Guten vor dem Gesetze bestimmt würde, dieser Begriff von einem Gegenstand zugleich den einzigen Bestimmungsgrund des Willens angeben würde und so der Probirstein des Guten oder Bösen in nichts Anderem liegen könne, als in der Uebereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühle der Lust oder Unlust". — Allein wenn man hier die Beurtheilung mit in die Betrachtung hereinzieht, so hat dies zwar seinen Grund in K.s Worten vom „Probirstein des Guten und Bösen", aber es ist nicht das Nächste worauf es hier ankommt. Der Hauptnachdruck liegt vielmehr auf den Worten, daß „der Begriff vom Guten als von einem Gegenstand zugleich den einzigen Bestimmungsgrund des Willens angeben würde, ein Gegenstand aber nur durch seine Uebereinstimmung mit Lust oder Unlust, den Willen bewegen könne". Kurz, K. sieht deßhalb in dem „moralischen Gesetze die

Digitized by Google

nothwendige Voraussetzung für die Begriffsbestimmung des Guten, weil man sonst nicht einsehen könne, woher denn die Verpflichtung gegen das Gute, die Hochachtung vor demselben komme. K. ist nicht der Meinung, daß wenn nur das Sittlichgute, die Ideen, festgestellt seien, sich die Verpflichtung von selbst ergebe. Er wußte aber auch, was noch wichtiger ist und das Thema zu unsrer ganzen gegenwärtigen Untersuchung enthält, daß die **Hochachtung** des Sittlichguten (der Ideen), und das **Sich ihnen verpflichtet fühlen** Eine Wurzel haben und darum mit einander stehen und fallen. Er warnt deßhalb vor zu großer Sicherheit und Sorglosigkeit in solchen Dingen. Er sagt „Grundlg." S. 22 ff.: „Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur es ist auch schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird. Der Mensch fühlt in sich ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt. Da nun auch diese Ansprüche des Glückseligkeitstriebes so billig scheinen, so erhebt sich eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie womöglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen." — Ja im Anfang des zweiten Abschnitts, wo diese Betrachtungen noch fortgesetzt werden, macht er darauf aufmerksam, daß die obigen Untersuchungen sogar viele Philosophen und Laien verführt habe, ein „Moralgesetz, welches Auktorität in sich selbst habe, an welches sich die Menschen von selbst, nicht durch eudämonistische Gründe gebunden fühlen", zu leugnen. K. hat die Sache in genügender Ausführlichkeit behandelt, ich kann mich daher mit dem Hinweis auf diese Ausführungen im Anfang des 2. Abschnitts der „Grundlegung" (u. a. a. O.) und mit der Bitte, sie nachzulesen, begnügen.

Herbarts Ideen aber unterliegen trotz ihrer Reinheit ganz derselben Gefahr, wie jenes „Moralgesetz" K.s, daß sich nämlich die Frage erhebt, warum man ihnen denn verpflichtet sei; und das Bestreben, diese Verpflichtung und damit überhaupt die Hochschätzung der Ideen auf

Digitized by Google

Eudämonismus zu gründen, welches trotz eines Kant, Fichte, Herbart heute noch blüht, hat darin seinen wesentlichen Grund. Wohl „warten die praktischen Ideen nicht auf die Schulen, sondern erzeugen sich unaufhörlich von selbst in der menschlichen Brust"; aber ebenso drängt sich dem, der sich in Herbarts Ideenlehre vertieft, ohne K.s Grundlegung vorher gelesen zu haben, immer von Neuem wieder unwillkürlich die Frage auf, wie denn jene willenlosen Werthurtheile, jene Ideen die hohe Auktorität erlangen, daß sobald sie nur da sind, auch das Sollen sich von selbst einstellt? woher und warum sie gerade die Herrschaft im Reiche des Willensleben haben sollen und nicht andre Rücksichten und Interessen, welche scheinbar noch viel näher liegen, wie z. B. die Rücksicht auf das eigne Wohl, oder wenn auch dies nicht, so doch wenigstens jene liebenswürdigen natürlichen Neigungen? Damit: „daß man ja in einem anderen Zustande, nämlich in dem der ästhetischen Ruhe, wo alle Begierden und Neigungen zum Schweigen gebracht waren, den unbedingten Werth der Ideen erkannt habe", werden jene Fragen nicht leicht beschwichtigt. Denn, daß sie uns in jenem Falle Beifall abgenöthigt haben, das, meint man, verschaffe ihnen zwar einen allgemeinen, absoluten Werth, berechtige sie aber noch nicht, auch in concreten Fällen die Herrschaft zu üben. „Daß die concrete Wirklichkeit auch ihr Recht habe", diese Worte kann man gerade heut zu Tage nicht oft genug als Entschuldigung für eine Verletzung der Ideen anführen hören, und diese Thatsache, heißt es dann, müsse man ebenso gut wie im eignen Wollen, auch in der Beurtheilung der Handlungen zu ihrem Rechte kommen lassen. — Das Alles, und noch mehr, war also der Grund, weßhalb es K. für nöthig hielt in erster Linie auf ein a priori vorhandenes Moralgesetz, und auf die Verpflichtung gegen dasselbe hinzuweisen, um darauf den Begriff des Sittlichguten selbst stützen zu können. Und daß er recht daran that, dies zeigt die Verlegenheit, in welche Herbart durch die Vernachlässigung dieser Voruntersuchung gerieth.

3. Auch Herbart nämlich fühlte das Bedürfniß, jene Thatsache, daß der Mensch sich den Ideen verpflichtet fühlt, philosophisch zu begründen. Er that dies an zwei Stellen in seiner Encyclopädie, und zwar erstlich S. 346, wo es heißt: „Damit Jemand etwas solle und

Digitized by Google

Pflichten habe, muß sich ein Wille erheben, der sich den Zweck setze, das Löbliche und Gute zur Ausführung zu bringen und sich dem Tadelnswerthen zu widersetzen. Ist nun der, welcher die Pflichten auferlegt und das Sollen ausspricht, eine andre Person, als der, welcher soll; so fragt dieser Zweite den Ersten: was hast du mir zu befehlen? Ist dagegen der beherrschende Wille in der eignen Person des Sollenden, so kann diese Frage nicht mehr im Ernste erhoben werden; vielmehr hat nun der Sollende sich verpflichtet, er hat die Pflicht anerkannt und betrachtet sich nun verantwortlich." — Was diese Worte zunächst anlangt, so ist in der That jene Frage: „was hast du mir zu befehlen" in derselben Person nicht mehr möglich, denn in einem Subjekte können zwar verschiedene Begehrungen vorhanden sein, aber doch nur ein Wille (Wille = „bewußtes mit Voraussetzung der Erreichbarkeit verbundenes Begehren"). — Aber eine andre Frage ist um so berechtigter, nämlich die: „Wie kommt denn jener Wille dazu sich zu erheben und die Darstellung der Ideen zum Gegenstand seines Strebens zu machen? Paßt hier nicht der von Sch. gegen K.s obersten Grundsatz aus Mißverständniß und darum mit Unrecht erhobene Einwand, „daß er voraussetze, daß der Mensch ganz von selbst auf den Einfall käme, sich nach einem Gesetze für seinen Willen umzusehen, dem dieser sich unterwerfen soll"? „Dies könne ihm, behauptet Sch. sehr richtig, unmöglich von selbst in den Sinn kommen, sondern höchstens, wenn schon eine andre positiv wirksame, sich von selbst ankündigende, ungerufen auf ihn einwirkende, moralische Triebfeder dazu Anlaß gebe". Will daher Herbart nicht selbst in den Irrthum der Voraussetzung jener transcendentalen Wahlfreiheit verfallen, welche er selbst so trefflich widerlegt hat, so muß er eine Nöthigung, einen Bewegungsgrund zu jenem Willen, der sich erheben soll, um sich den Ideen zu widmen, annehmen. Dieses Motiv aber darf offenbar in nichts Anderem als in den Ideen selbst liegen. Darum sagt Herbart: „man muß das Gute nur um des Guten willen thun", d. h. Jenes „früher anerkannte die Zukunft vorausbestimmende Sollen, worauf das Pflichtverhältniß beruht" (Encycl. S. 347), muß durch die Ideen selbst hervorgerufen sein. Dann können diese aber unmöglich, wie Herbart behauptet, „machtlos" sein; denn nur als Kräfte können sie andre

Digitized by Google

Kräfte in Bewegung setzen. So wird Herbart zu dem Satz geführt (Encycl. S. 348): „daß die Ideen als die **wahren Substanzen der Sittenlehre** sich als **Kräfte** äußern". Dieser Satz widerspricht aber dem obigen Prädikat der Ideen, daß sie „machtlos" seien; denn nicht nur „gleichnißweise", wie Herbart meint, dürfen die Ideen Substanzen oder Kräfte der Sittenlehre genannt werden. Sie sollen es ja auch sein, „welche dem gebietenden Willen den Vorzug vor dem gehorchenden, die Auktorität verleihen" (Encycl. S. 49). Im Begriffe der Auktorität aber ist ebenfalls der der Macht enthalten; eine Kraft kann nicht anders als durch Zuschuß von Kraft verstärkt werden. Daß „machtlose" Ideen also Auktorität verleihen, ist eine contradictio in adjecto. Und dasselbe gilt von dem „willen- und machtlosen Vorziehen und Verwerfen"; denn dem Vorziehen und Verwerfen liegt offenbar der Begriff des Willens im weiteren Sinne zu Grunde, sie sind selbst eigentlich ein geistiges Wollen, welches, wo die Möglichkeit und Gelegenheit vorhanden ist, sofort zur That übergeht.

So geräth Herbart, indem er die Verpflichtung gegen die Ideen oder das Gute nach dessen Feststellung abzuleiten und zu begründen sucht, in Widersprüche und dreht sich um den eigentlichen Kernpunkt der Frage im Kreise herum, indem er einmal den gebietenden Willen seine Auktorität durch die Ideen erlangen läßt und dann doch wieder die Ideen erst dadurch Einfluß gewinnen läßt, daß sich ihnen ein Wille widmet.

Gegen diese Vorwürfe und besonders gegen jenen, daß sich Herbart einer contradictio in adjecto schuldig mache, macht man geltend (besonders Herr Prof. Drobisch hebt es hervor), „die Ideen seien zwar willenlos, aber deßhalb nicht machtlos. Billigung hebe die Vorstellung von einer möglichen That, Mißbilligung dränge sie zurück. Wir fühlen uns gehoben, wenn das Gewissen (das unwillkürliche, sittliche Urtheil) einer vorgestellten Handlungsweise Beifall zolle, und erschrecken, wenn es sein ernstes Mißfallen ausspreche".

Hiergegen glaube ich jedoch darauf hinweisen zu müssen, daß es erstlich nicht genüge, wenn man, wie in den beiden ersten Sätzen geschieht, den Ideen einfach psychische Kraft zuschreibt, vermöge deren sie

Digitized by Google

so gut wie jede andre Vorstellung auf die Vorstellung einer möglichen That einen hemmenden oder fördernden Einfluß ausüben können. Denn dann ständen sie nur als einfache Vorstellungen, wenn auch von allgemein- oder absolut-werthvollen Dingen andern Vorstellungen mit der gleichen Eigenschaft psychischer Kräfte gegenüber, um so im Kampfe einfach zu siegen, wenn sie stark genug, oder zu unterliegen, wenn sie zu schwach wären. Etwas Weiteres aber, wie z. B. jene eindringliche Warnung, welche wir vor der That in der „Stimme des Gewissens" vernehmen, oder wie jene noch heftigere Reue, welche wir nach einer bösen That empfinden, wären sie nicht im Stande hervorzubringen, stände ihnen nicht etwas Mächtigeres zur Seite. Daß ihnen der bloße absolute Werth ihres Inhalts selbst, oder das Bewußtsein davon, keine größere Macht verleiht, als den anderen Vorstellungen mit zufälligem Inhalt, ja daß diese, weil concret, von Natur sogar stärker sind als jene abstrakten Ideen, das zeigt sich deutlich, so oft sich in uns ein sittlicher Kampf erhebt. Erst die Reue nach der That vermag den Ideen für künftige Kämpfe meist die nöthige Stärke zu verleihen. Diese Reue ist aber selbst ein Räthsel, welches nicht durch die Existenz der abstrakten Ideen allein, sondern nur durch Etwas, was noch neben diesen besteht (durch das Gebundensein an die Ideen) vollständig gelöst werden kann. — Darum läßt sich unsre Frage auch nicht dadurch lösen, daß man sagt „durch die Reue werde jener Wille, welcher sich den Ideen widmet, erzeugt".

Was aber endlich den letzten Satz der oben angeführten Worte anlangt, so enthält er eben jenes Moment, auf welches K. vor der Definition des Guten, oder vielmehr zum Behuf dieser Definition, nachdrücklich hinzuweisen für nöthig befand. Denn daß wir uns „durch den Beifall des sittlichen Werthurtheils gehoben fühlen", darauf beruht allerdings die Auktorität und Herrschaft der Ideen, sowie auch die Verpflichtung gegen dieselben. Dieses „Sichgehobenfühlen" kann aber meiner Ansicht nach nimmermehr auf rein psychologischem Wege von den Ideen, diesen Begriffen oder Musterbildern, abgeleitet werden, sondern es steht vielmehr als eine selbstständige Thatsache neben den Ideen und weist mit den andern Thatsachen der Hochschätzung für, der Verpflichtung gegen die Ideen, der inneren Befriedigung nach guten,

Digitized by Google

der Reue nach bösen Thaten u. s. w. auf dieselbe Urthatsache hin, welche vor der Aufstellung der Ideen oder des Guten selbst festgestellt werden muß.

4. Nach dem Allen scheint K. doch nicht so ganz unrecht zu haben, wenn er vor der Definition des Guten und um zu dieser zu gelangen, die Thatsache feststellen zu müssen glaubt, daß im Menschen a priori ein Gesetz gelegen sei, an welches er von vornherein gebunden sei. Dies wird noch klarer hervortreten, wenn wir Herbart's rein formale Bestimmung des Sittlichguten, d. h. das die Ideen als solche kennzeichnende Merkmal selbst noch etwas näher ins Auge fassen. Dieses besteht objektiv in der Harmonie eines Willensverhältnisses, subjektiv in dem unwillkürlichen Beifall, welchen das sittliche Urtheil dem Willensverhältniß zollt, in dem unwillkürlichen Wohlgefallen, welches jeder Mensch in lauterer Stimmung an ihm empfindet.

Herbart schob dieses sog. „willenlose Urtheil über das Wollen" einmal im Gegensatz zur Güterlehre deßhalb in den Vordergrund, damit man nicht das Sittlichgute vom Begehren abhängig mache und dadurch der Subjektivität anheimgebe; dann aber auch deßhalb, um die Analogie desselben mit dem Schönen, an welchem wir ebenfalls jenes „willenlose Wohlgefallen" empfinden sollen, hervorzuheben. Wir hoben schon oben hervor, daß, so gewiß auch die sittliche und ästhetische Beurtheilung von der Einmischung jeglicher zufälliger oder natürlicher Neigungen und Begierden rein gehalten werden und in diesem Sinne willenlos sein müsse, doch den Begriffen des Wohlgefallens und Mißfallens, der Billigung und Mißbilligung, des Vorziehens und Verwerfens selbst der Begriff des Willens im weiteren Sinn zu Grunde liege. Dies zeigt sich nicht nur auf ethischem Gebiete, wo Urtheilen und Wollen oft ununterscheidbar in einander übergehen, sondern ebenso auffällig auf rein ästhetischem Gebiete. Die Freude des blos passiven Betrachters des Schönen und sein Verweilen beim schönen Gegenstande zeigt so gut wie das Schaffen, zu welchem der Künstler durch die Idee getrieben wird, daß wir es hier im letzten Grunde mit einem Wollen oder mindestens mit einem Streben zu thun haben. Besonders deutlich aber tritt dies hervor beim Mißfallen am Unschönen, wo das Streben in den bewuß-

Digitized by Google

ten Willen übergeht, den Gegenstand zu vernichten, indem man entweder ihn, oder sich selbst von ihm entfernt. Dies ist doch neben jenem Positiven, daß uns die Trennung von einem schönen Gegenstand oft so schwer wird, ein deutliches Zeichen, daß in ästhetisch gebildeten Seelen ein Streben nach dem Schönen (nicht nach seinem Besitze, sondern nach seiner Darstellung in der Wirklichkeit) wenigstens latent schon vorhanden ist und sich im Angesicht des Schönen nur in Freude und Wohlgefallen äußert. Nur einem Streben gegenüber kann es ein Widerstreben, nur für ein Streben eine Befriedigung geben. Dies zeugt aber ebenfalls davon, daß in uns selbst schon etwas liegen müsse, was jene Beurtheilung allererst möglich macht. — Und betrachten wir nun jenen Beifall an harmonischen Willensverhältnissen, wovon hängt er denn ab? Er kann doch offenbar nur von einem Vermögen der Seele ausgehen, welches einen Willen im Verhältniß zu einem andern betrachtet und beurtheilt, so daß jeder Mensch, der dieses Urtheilsvermögen, dieses Organ der sittlichen Erkenntniß besitzt, gar nicht anders kann, als diesen Willen loben, jenen tadeln. Von dieser Urtheilskraft also hängt es ab, ob ein Wille schlecht oder gut ist. — Man wende mir nicht ein, daß ja doch der wirkliche Werth im Willen selber liegen müsse, da nur der Wille an sich nach K. gut sei, und daß also jenes Urtheil nur die Erkenntniß des schon an sich existirenden Werthes sei. Wohl liegt der reale Grund, weßhalb dieser Wille Beifall, jener Mißfallen erzeugt, in der Beschaffenheit des Willens selbst. Es geht aber mit den Willen gerade so wie mit den Gedanken. Widerspricht einer dem andern, so liegt auch die Ursache dazu in ihrer besonderen Beschaffenheit. Allein gehen wir der Sache auf den Grund, so ist doch die letzte Ursache des Prädikates „richtig" oder „falsch" in der Beschaffenheit unsres Denkvermögens gelegen. Der Umstand, daß wir Widersprechendes nicht denken können, oder, was dasselbe ist, das, unserm Wesen einwohnende, unsre Vernunft gleichsam constituirende, Gesetz des Widerspruchs, das ist die letzte Ursache jener logischen Prädikate. Nur wenn dieses in uns gelegne Gesetz sich bethätigt, giebt es überhaupt (für uns wenigstens) einen Unterschied zwischen „falsch" und „richtig" und es muß schon ein hoher Grad subjektiver Liebe zu einem Gedanken vorhanden

Digitized by Google

sein, wenn dieses unerbittliche Gesetz überboten werden soll. Aber dies ist doch möglich und somit ein Zeichen, daß nicht allein von der bloßen Beschaffenheit des Gedankens das Urtheil über ihn abhängt sondern von der Beschaffenheit unsres Denkvermögens. (Dies macht eben die Logik zu einer demonstrativen Wissenschaft.)

Ganz dasselbe also gilt von unserm Wollen. Nur wenn ein sittliches Urtheilsvermögen da ist und nur wenn sich dieses immer gleichbleibt, nur wenn also unser Wollen von einem bestimmten a priorischen Gesetz, abhängig ist, giebt es einen Unterschied zwischen gut und böse. Und auf wen nicht etwa das Goethe'sche Wort trifft:

„Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben;
Dann hat er die Theile in der Hand,
Fehlt leider! nur das geistige Band."

Dem kann es unmöglich entgehen, daß die unser Wollen normirenden Gesetze (so gut wie die formalen Gesetze des Denkens) doch im letzten Grunde in der Natur und dem Wesen des menschlichen Geistes begründet liegen müssen, und daß sie gerade darum solche apodiktische Nothwendigkeit bei sich führen müssen; so daß sich „unser ganzes Wesen dagegen sträubt" das Gegentheil zu denken oder zu wollen, so bald nur nicht die von außen kommenden Versuchungen unser Denken und Wollen trüben und parteiisch machen*).

Und gerade Herbart's Werthurtheil muß ein auf solchen Gesetzen beruhendes Vermögen sein. Nur vor einem einheitlichen Bewußtsein überhaupt können zwei Willen sich zu einem Verhältniß vereinigen. Wir haben die Theile nur in der Hand, wenn jene vereinende Seelenthätigkeit nicht da ist; es fehlt das geistige Band und die Willen haben gar keine ästhetische oder ethische Bedeutung, wenn sich nicht ein Einheitliches, die Seele, an ihnen beurtheilend bethätigt.

So sehen wir, daß die Ideen selbst ein Etwas zur nothwendigen

---

*) Herr Prof. Strümpell drückt denselben Gedanken ungefähr durch folgende Worte aus: „Wir können von der Wahrheit keine bessre Definition geben, als daß sie die Uebereinstimmung und Harmonie unsrer Seele in der Gesammtheit ihrer Natur ist — der Irrthum die Disharmonie darin. Dasselbe gilt vom sittlichen Beifall oder Mißfallen."

Digitized by Google

Voraussetzung haben, ohne welches sie gar nicht als solche erkannt und aufgestellt werden können, und ohne welches sie weder in der Beurtheilung des Wollens, noch im Wollen selbst jenen ersten Rang, jenen beherrschenden Einfluß in Anspruch nehmen können: es ist jenes „Ich kann nicht anders, als einstimmige Willensverhältnisse billigen und widersprechende mißbilligen". — Diese Thatsache kann aber offenbar in nichts Anderem ihren Grund haben als in einem mit dem Wesen des Menschen zugleich gegebenen Gesetz, welches ihn nöthigt, den einen Willen anzuerkennen oder „gut" zu heißen, den andern zu tadeln, oder noch genauer in dem unauflöslichen Gebundensein an jenes ganz bestimmte a priorische Gesetz.

Daß nun aber dieses Gesetz, welches die Beurtheilung der Handlungen unwillkürlich beherrscht und ihr zu Grunde liegt, wirklich identisch ist mit jenem von K. vor der Begriffsbestimmung des Sittlichguten aufgezeigten „moralischen Gesetze", dem wir uns in unserm Handeln von vornherein verpflichtet fühlen, — das kann dem Tieferblickenden nimmermehr zweifelhaft sein. Soll sich doch jene „Achtung fürs Gesetz" in ungetrübten, hochgestimmten Momenten in jenes „Wohlgefallen", in jene „Liebe zum Guten" verwandeln. — Beide Prinzipien also, die von K. an die Spitze gestellte „Achtung fürs Gesetz", oder das „Sch. ihm verpflichtet fühlen" und der von Herbart den Ideen zu Grund gelegte unwillkürliche Beifall des Werthurtheils, gehen auf eine und dieselbe Grundthatsache zurück, daß der Mensch in seinem Wollen (nicht blos in seinem Urtheilen), überhaupt an gewisse a priori in ihm gelegene Gesetze oder Normen unauflöslich gebunden ist, so daß das Merkmal eines guten Willens objektiv in der Uebereinstimmung des Willens mit diesen Normen liegt und sich subjektiv nur zu erkennen giebt — nach Herbart, der sich in den Zustand ungestörter Beschaulichkeit versetzt, in dem Beifall über einen solchen Willen, — nach K., welcher den Menschen „auf einem Scheidewege mitten inne zwischen Prinzip a priori und Triebfeder a posteriori, zwischen Gesetz und Neigung betrachtet, in der „Achtung fürs Gesetz", oder der Pflicht, aus welcher er entstanden sein muß.

Daß also K. mit dem Verpflichtetsein oder mit der Gebundenheit

Digitized by Google

an bestimmte Gesetze seine ethischen Untersuchungen begonnen hat, um davon das allgemeine Merkmal des Sittlichguten abzuleiten, daraus kann ihm, sobald es nur richtig verstanden wird, kein Vorwurf gemacht werden, sondern es gereicht ihm im Gegentheil zum größten Verdienst, darauf in erster Linie mit allem Nachdruck hingewiesen zu haben. Ebenso war er vollständig im Rechte, wenn er sich zu diesem Zweck in eine gründliche Untersuchung über Inhalt, Triebfedern und Bewegungsgründe des Willens versenkte. Denn nur auf diesem Wege konnte er zur vollen Anerkennung der obigen Fundamentalthatsache führen. Erst wenn dann mit Hülfe dieser allgemein anerkannten Thatsache der logische Begriff des Sittlichguten festgestellt und ihm so zu allgemeiner Anerkennung verholfen ist, kann man darangehen den Inhalt des Sittlichguten, die Ideen abzuleiten. Daß es sich nun bei dieser Feststellung des Inhaltes des Sittlichen allerdings „nicht in erster Linie um Bestimmungsgründe des Willens, sondern um Musterbilder, um Normen" handelt, welche vor Allem die Beurtheilung normiren und nur für den concreten Fall, daß sich ein Wille bilden will, als Bestimmungsgründe für denselben auftreten sollen, — darin haben Herbart und seine Schüler vollständig Recht.

So hat allerdings K., wie sich Herbart ausdrückt, nur „die Hülse" für das Sittlichgute, d. h. durch logische Urtheile und Schlüsse den Begriff desselben aufgefunden, während Herbart dieselbe sich durch das ästhetische Urtheilsvermögen mit realem Inhalt erfüllen ließ; — aber Kant hatte auch in seiner Grundlegung und Kritik der praktischen Vernunft gar kein andres Ziel vor Augen, behielt vielmehr „die Ableitung der einzelnen Pflichten" einer „zukünftigen Metaphysik der Sitten" vor.

Aus Dem endlich, was wir oben über den innigen Zusammenhang zwischen der Beurtheilung des Wollens und dem Wollen selbst gesagt haben, ergiebt sich, daß jene „moralischen Gesetze durchaus nicht blos die Beurtheilung des Wollens beherrschen, so daß man eigentlich von nur Gesetzen des Urtheilens reden könnte und alle Sittlichkeit so nur von der psychischen Kraft der Ideen, als Vorstellungen von Musterwillen abhinge, sondern daß sie unmittelbar auch das Wollen selbst normiren, so daß die Ideen nur der Ausdruck, die

Digitized by Google

Formulirung, gleichsam die geistige Krystallisation jener Gesetze sind, welche durch das von Begierden und natürlichen Neigungen losgelöste ästhetische Urtheil hervorgebracht wurde. Denn sonst könnte ja die Sittlichkeit nur durch den Kopf hervorgebracht werden, während doch offenbar die klare Formulirung der Ideen nur ein neues Hilfsmittel zur Herstellung der Sittlichkeit ist.

Ist nun, wie wir hoffen, durch die obigen Ausführungen klar geworden, wie man K.s Definition des Sittlichguten aufzufassen hat, und was durch dieselbe der Ethik für ein Dienst geleistet worden ist, so haben wir damit die Unterlage gewonnen, von welcher aus wir die Einwendungen Sch.s gegen K.s obersten Grundsatz der Ethik mit Erfolg zu prüfen im Stande sind.

§. 11.

Schopenhauers Beurtheilung des obersten Grundsatzes der Kantischen Ethik.

Es ist von Bedeutung und verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß K. nicht wie Sch. von einem solchen Grundsatz, von einer Formel welche die Gesammtheit des Sittlichen ausdrücke, ausgegangen ist, sondern vorher den Begriff des Sittlichen aufgestellt hat, um davon erst seinen Imperativ abzuleiten. Denn an jenen leeren Imperativ hat sich von jeher Alles angeklammert, um durch denselben alle jene Vorwürfe des Rigorismus, des Formalismus, der Leerheit, gegen K.s Ethik zu begründen. Auch Sch. fand gerade in ihm einen sehr geeigneten Gegenstand für seine Angriffe. Ohne vorher den Inhalt, welchen K. nur in die Form jenes Imperatives kleidete, selbst gründlich zu untersuchen, meint er durch seine Angriffe auf diesen Imperativ auch den Inhalt selbst widerlegt zu haben.

1) Der erste und Haupteinwurf, welchen Sch. gegen diesen Grundsatz macht, ist der, „daß derselbe keine Thatsache des Bewußtseins sondern das Resultat eines sehr subtilen Gedankenprozesses sei und darum unfähig der Moral als Grundlage zu dienen". S. 138 sagt er: „Es sei ein Irrthum, in den fast alle Kantianer gerathen seien, daß K. den kategorischen Imperativ unmittelbar als eine Thatsache des

Digitized by Google

Bewußtseins aufstelle; denn dann wäre er ja anthropologisch, durch Erfahrung, wenngleich innere, also empirisch begründet, wogegen sich K. selbst ausdrücklich verwahre."

Halten wir uns fürs Erste einmal an den Grundsatz, wie er sich nothwendig aus der oben besprochenen Definition des Sittlichguten ergiebt, so müßte er, wenn wir zunächst einmal von dem Wortlaut, in welchem K. ihn selbst ausgesprochen hat und der ja ein sehr verschiedener ist, absehen, ungefähr so lauten:

„Handle aus Achtung vor, oder im Einklang mit den a priori in dir gelegenen allgemeingültigen Gesetzen des Wollens." Daß dies wirklich das von K. angestrebte Resultat ist, zeigt deutlich die Stelle S. 15 u. 16: „Es kann nur die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber erst aus der Wirkung erwartet werden darf."

Schon in diesen letzten Worten ist deutlich ausgesprochen, daß K. seinen Grundsatz nicht als das Resultat eines künstlichen Gedankenprozesses betrachtet wissen will, wie ihm Sch. vorwirft, und S. 20 sagt er ausdrücklich: „Wir sind zum Prinzip der moralischen Erkenntniß gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaß ihrer Beurtheilung macht." Also die Form, in der er den obersten Grundsatz ausspricht, hat er zwar durch einen Gedankenprozeß abgeleitet, aber nicht die Sache selbst. In der Kritik d. prakt. V. steht: R. S. 304: „Wenn man fragt, was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist, so muß ich gestehen, daß nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können, denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch gleichsam als Unterschied zwischen rechter und linker Hand längst entschieden;" R. S. 142: „Man kann das Bewußtsein dieses Gesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der

Digitized by Google

Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keine reine oder empirische Anschauung gegründet ist;" R. S. 163: „Die objektive Realität des moralischen Gesetzes kann durch keine Deduktion durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirisch unterstützten Vernunft bewiesen werden u. s. w., sondern steht für sich selbst fest" und im Anfang der Anmerkung zu §. 6: „Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen) welches sich uns zuerst darbietet u. s. w. Man vergleiche noch R. S. 164, 140 u. a. St.

Wie es bei solchen Zeugnissen, und bei einer gründlichen Kenntniß des ersten Abschnitts der Grundlegung vor Allem, noch möglich war zu behaupten, K.s oberster Grundsatz und das in demselben enthaltene „moralische Gesetz" seien keine unmittelbar gewisse Thatsachen des Bewußtseins, sondern K. verwahre sich sogar selbst dagegen, — dies begreift nur, wer Sch. als Kritiker der K.schen Ethik kennen gelernt hat.

2) Doch sehen wir zu, worauf er diese Behauptung stützt. Er sagt erstlich:

a) „K. fordere selbst, (R. S. 142, 4. Aufl. S. 56 der Kr. d. prkt. V.) das moralische Gesetz solle lediglich ein auf Begriffen der reinen Vernunft beruhendes, ein synthetischer Satz a priori sein, es sei also blos formal, wie alles a priori Erkannte, könne sich also blos auf die Form, nicht auf den Inhalt der Handlungen beziehen". Dies ist Alles ganz richtig. Aber kann denn etwas rein Formales nicht unmittelbare Thatsache des Bewußtseins sein? — (Ueber die angebliche „Machtlosigkeit a priorischer Sätze" werden wir unten ausführlicher reden).

b) Das Andre, was Sch. geltend macht, ist dieses: „K. sage (Vorrede zur Grundl. S. 8, R. S. 5) ausdrücklich: „„das moralische Gesetz dürfe nicht in der Natur des Menschen noch in den Umständen der Welt gesucht werden."" — Das ist nicht wahr. — K. sagt an jener Stelle, „der Grund der Verbindlichkeit" dürfe nicht dort gesucht werden, sondern in Begriffen a priori. Wenn aber etwas nicht aus

Digitized by Google

der Erfahrung, sondern nur durch Begriffe a priori philosophisch begründet werden kann, so entbehrt es deßhalb noch lange nicht, wie Sch. meint, der Realität, sondern ist eben wie alles A priorische, unmittelbar gewiß; d. h. aber viel gewisser, als wenn es aus Erfahrung abgeleitet wäre. Ist es doch auch widersprechend, etwas, was unmittelbar gewiß sein soll, erst aus Erfahrung ableiten zu wollen. Es ist nicht wahr, daß wenn etwas als unmittelbare Thatsache des Bewußtseins nachgewiesen ist, es damit anthropologisch oder empirisch begründet ist. Denn dann wäre „Etwas als Thatsache nachweisen" und „es philosophisch begründen" einerlei. Aber freilich eine so sorgfältige, gewissenhafte Scheidung, wie sie K. vollzieht, indem er im ersten Abschnitt das moralische Gesetz nur als eine Thatsache „der gemeinen moralischen Vernunfterkenntniß" nachweist, um erst im Folgenden zur philosophischen Begründung fortzuschreiten, darf man bei Sch. nicht suchen; denn er scheint sie nicht einmal bei K. bemerkt zu haben, trotzdem, daß dieser es doch groß und breit durch die Ueberschriften markirt hat.

Auf diese Weise läßt sich also nimmermehr nachweisen, daß K.s Grundsatz keine Bewußtseinsthatsache sei, und das Gegentheil bleibt bestehen. Hielt doch K. seinen obersten Grundsatz für so unmittelbar Jedem von selbst gewiß, daß er nur gegenüber den gewaltigen Gegnern desselben es für „nöthig" und „wegen der großen Versuchungen im Leben es für nützlich" erachtete, ihn auch noch philosophisch zu begründen. Wie hätte K. auch so thöricht sein können, als den obersten Grundsatz der Sittlichkeit, nach welchem sich also auch der gemeine Mann zu richten hat, Etwas aufzustellen, was das bloße Resultat eines schwierigen Gedankenprozesses wäre, welches er also auch selbst erst entdeckt hätte. Sagt er doch selbst in der Vorrede z. Kritik d. prakt. V. gegenüber jenem Recensenten, welcher tadelte, daß K. „kein neues Prinzip der Moral, sondern nur eine neue Formel aufgestellt habe": „Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diesen gleichsam zuerst erfinden?" u. s. w.

Daß „Kants Begründung seines Moralgesetzes, also keineswegs die empirische Nachweisung desselben als einer Thatsache des Bewußtseins, noch eine Appellation an das moralische Gefühl sei", wie Sch.

Digitized by Google

S. 141. behauptet, ist nur halb richtig, insofern nämlich allerdings die philosophische Begründung und die empirische Nachweisung nicht einerlei Dinge sind und am wenigsten von K. so gebraucht und confundirt werden. Rein empirisch weist er vielmehr im ersten Abschnitt nach, was für gut gehalten werde, ohne dadurch mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen. Denn „daß alle unsre Erkenntniß mit Erfahrung anfange", so lautet der erste Satz der Kritik der R. V., „daran ist kein Zweifel, denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen zur Ausübung erweckt werden?" u. s. w. Was von der reinen Vernunfterkenntniß gilt, gilt auch hier. An der alltäglichen Erfahrung wird das sich in ihr normirend bethätigende Prinzip a priori empirisch nachgewiesen, ohne daß dieses darum selbst ein Erfahrungsbegriff, d. h. eine erst aus der Erfahrung durch theoretische Schlüsse gewonnene Erkenntniß sein muß.

Ist nun aber schon Sch.s Auffassung des obersten Grundsatzes der K.schen Ethik irrig, so sind auch die daran geknüpften Einwände (S. 142 f.) gegenstandlos. „K.s „Moralgesetz" setzt nicht, wie dort ihm vorgeworfen wird, woraus, daß der Mensch ganz von selbst auf den Einfall käme, sich nach einem Gesetz für seinen Willen, dem dieser sich unterwerfen soll, umzusehen und zu erkundigen", sondern es ist selbst jene „positiv wirksame, reale und als solche sich selbst ankündigende ungerufen sich eindringlich geltend machende, moralische Triebfeder". Es ist nicht wahr ferner, daß „K. das punctum saliens der Moralität, den Ursprung aller moralischen Begriffe in einen bloßen leeren Gedankenprozeß in einen a priorischen Kartenhäuserbau gelegt habe", daß (S. 144) „das Fundament seiner Ethik ein bloßes Gewebe abstrakter Begriffscombinationen sei".

3) Damit fällt nun aber auch jener zweite Haupteinwand, welchen Sch. S. 143 erhebt: „Der zweite Fehler der K.schen Grundlage der Moralität sei ihr Mangel an realem Gehalt und dadurch an möglicher Wirksamkeit. Sie schwebe in der Luft, als ein Spinnengewebe der subtilsten, inhaltleersten Begriffe, sei auf nichts basirt, könne daher auch nichts tragen, und nichts bewegen. Denn — reine Begriffe a priori können nie einen Menschen in Bewegung setzen". — Aber dies muthet ja K. den bloßen Begriffen auch gar nicht zu. Diese

Digitized by Google

sollen vielmehr nur zur philosophischen Begründung jenes obersten sich als „synthetischen Satz“ a priori ankündigenden Grundsatzes dienen. Daß aber ein solcher synthetischer Satz a priori etwas im Bezug auf den Willen machtloses sei und keine unmittelbare Thatsache des Bewußtseins sein könne, das folgt allenfalls aus Sch.s Begriff von Vernunft, nicht aber aus dem K.s, wie wir unten sehen werden. Sch. sagt S. 144: „das Faktische werde sonst überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengesetzt“. Dies ist nur richtig, wenn man unter dem Faktischen nur die äußere Erfahrung versteht. Daß die Kategorieen des Denkens, die logischen Gesetze nichts Faktisches seien, kann doch Sch. im Ernste nicht behaupten wollen; denn sie sind offenbar eben so faktisch wie die Vernunft selbst. Und so versteht K. hier unter Grundsatz a priori nicht Anderes, als einen, der nicht erst abgeleitet ist, sondern sich unmittelbar von selbst aufdrängt, so daß der Mensch als sittliches Wesen unmittelbar und nicht etwa erst durch Reflexion genöthigt wird, ihm im Handeln zu folgen, wie er im Denken unmittelbar der Macht und Heerschaft der Denkgesetze unterworfen ist. — Man darf daher eigentlich auch nicht sagen, „jene Gesetze sind a priori bewußt“, sondern „man ist sich ihrer als a priori vorhandener bewußt“, wie Thatsachen des Bewußtseins überhaupt auch nur Thatsachen sind, auf welche der sich auf sich selbst besinnende Mensch unmittelbar in seinem Bewußtsein trifft, welche aber doch nur für den Reflektirenden wirklich ins Bewußtsein treten. — Ueber die eigentliche Bedeutung des a priori Bewußten, der a priorischen Sätze und Begriffe scheint aber Sch. nie in dieser Weise nachgedacht zu haben, weil er immer die Vernunft zu abstract der Erfahrung und der Wirklichkeit gegenüber stellt. Doch davon unten ausführlicher! Hier wollen wir nur noch von dem Ausspruch in K.s „Grundlegung“ Notiz nehmen, auf welchen Sch. vornehmlich seinen Vorwurf stützt, daß K.s oberster Grundsatz „in der Luft schwebe“. Er findet sich S. 60 und lautet: „Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde, an etwas gehängt oder woran gestützt wird.“ Es ist nicht zu leugnen, daß dieser Ausspruch, wenn man ihn aus dem Zusammenhang loslöst und für sich betrachtet, etwas sehr

Digitized by Google

Auffallendes und Bedenkliches hat. Ja, der ganze Absatz, in dessen Mitte er steht, kann leicht auf den Leser, der sich nicht tief in den Gang der Gedankenentwicklung hineingesenkt hat, und darum die Worte nicht in dem Geiste auffaßt, in dem sie geschrieben sind, den Eindruck des Uebertriebenen und Ueberschwänglichen machen. — Allein so kühn auch die Worte dieses Absatzes klingen mögen, der aufmerksamere Leser fühlt und erkennt bald, daß es nur der gewaltige Ernst der K.schen Ethik ist, der uns auch hier wieder entgegenweht und auf die höchste Höhe emporhebt, d. h. daß es sich auch hier um nichts Anderes handelt als die Ethik von Allem, was nur immer „empirisch" heißen mag, und damit dem Wechsel und der Vergänglichkeit unterworfen ist, völlig loszulösen, und sie allein auf das Ewige, über allem Wechsel Erhabene, auf die Vernunft, resp. auf den freien Willen gründen zu können. Daß K. nichts Anderes gemeint hat, das geht deutlich aus dem „Also" hervor, mit welchem er diese Auseinandersetzung S. 61 zusammenfassend abschließt: „Alles also, was empirisch ist, ist als Zuthat zum Prinzip der Sittlichkeit, untauglich und der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig." Und daß er mit dem citirten Ausspruch nicht sagen wollte, die sittlichen Gesetze entbehrten überhaupt jeglichen realen Grundes, das zeigen die bald darauf folgenden Worte: Alles jenes Empirische könne „niemals Grundsätze abgeben, die die Vernunft diktirt und die durchaus völlig **a priori** ihren Quell und hiermit ihr gebietendes Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen" u. s. w. Die Vernunft wird hiermit ausgeschieden als der alleinige Quell, aus welchem die sittlichen Gesetze stammen können. Sie ist etwas durchaus Reales und somit auch jener Satz; und doch ist sie nicht ein empirisches Datum woraus mit Hülfe des Verstandes die sittlichen Gesetze abgeleitet würden, sondern sie giebt dieselben selbst a priori unmittelbar an die Hand; besteht selbst in ihnen. — Wir sind hierüber etwas ausführlicher gewesen, weil auch von andrer Seite an dem besprochnen Ausspruch K.s Anstoß genommen worden ist.

4) Der schwerste Vorwurf aber, welchen Sch. K. wegen seines obersten Grundsatzes gemacht hat, ist, „daß derselbe auf Egoismus basirt sei". Es geschieht dies vorzüglich im 7. §., S. 155—158. — Wer diese Darlegung liest, wird sich kaum des Eindrucks erwehren

Digitized by Google

können, daß dieser Vorwurf allerdings sehr wohl berechtigt sei. An den Beispielen, welche K. zur Erläuterung seines kategorischen Imperativs beigefügt hat, so wie an dieser Formel selbst wird die Berechtigung des obigen Vorwurfs nachgewiesen; und während die bisher kritisirten Einwendungen Sch.s gegen den obersten Grundsatz überhaupt und dessen Inhalt, das moralische Gesetz, selbst, gerichtet waren, hält sich Sch. hier genau an die Form, in welcher er ausgesprochen wird. Deßhalb dürfen wir uns hier nicht mehr mit der Betonung des Inhalts, welchen jene Form eigentlich vertreten soll, begnügen, sondern wir müssen nun, um Sch. gerecht zu werden, unser Augenmerk auf diese Formel selbst richten.

Sie lautet an der Stelle, an welcher wir jetzt noch stehen, nämlich am Ende des ersten Abschnitts der Grundlegung: „Ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“

Daß wir selbst mit dieser Formel nicht ganz einverstanden sind, kann man schon aus unsrer obigen vorläufigen Beiseitsetzung derselben schließen. Es ist richtig, daß in dieser Formel „das Wollen können“, wie Sch. sagt, „die Angel ist, um welches sich die gegebene Weisung dreht und daß dann der Mensch, um zu bestimmen, was er denn nun in der besagten Hinsicht wollen könne, wieder eines Regulativs bedarf“. Und wenn es ferner auch nicht richtig ist, „daß man dieses Regulativ überhaupt in nichts Anderem suchen könne, als im Egoismus“, wie Sch. S. 155 behauptet, so trifft es doch zu, daß K. in seinen Beispielen wirklich zuletzt den Egoismus die Frage: „was allgemein gesetzmäßig sei“, entscheiden läßt. Aber er thut dies nicht, wie Sch. ihm verläumderischer Weise S. 156 insinuirt, „erst in anständiger Entfernung von der Aufstellung des obersten Grundsatzes, damit es nicht in die Augen springe, daß hier trotz der erhabenen Anstalten a priori eigentlich der Egoismus auf dem Richterstuhle sitze und den Ausschlag gebe“, sondern ebenso offenbar auch schon gleich bei Aufstellung des Grundsatzes selbst. — S. 17 spricht er diesen zum ersten Male aus und gleich darauf S. 18 und 19 folgt ein Beispiel, welches damit schließt: „Ich kann ein allgemeines Gesetz zu lügen nicht wollen, denn

Digitized by Google

nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil — — die Andern diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, zum allgemeinen Gesetz erhoben sich selbst zerstören müsse." — Daraus sehen wir aber, wenn wir bedenken, daß K. die allgemeine Gesetzmäßigkeit gerade deßhalb zum Prinzip der Ethik gemacht hat, um dadurch dem Egoismus für immer Thür und Thor dieser Wissenschaft zu verschließen, klar und deutlich, daß ihm diese Verirrung völlig unbewußt wieder untergelaufen ist. Und nehmen wir ferner dazu, was wir oben zur richtigen Auffassung der K.schen Definition des Guten gesagt haben, so können wir auch den Grund zu dieser Verirrung nimmermehr im Inhalt, im Geiste der K.schen Ethik suchen, sondern dieser kaum nur im Buchstaben, in der Form, in welcher K. den obersten Grundsatz aufstellte, liegen.

Diesem Grunde nun, wie K. dazu kam sein solides Prinzip der Moral durch jene leere Formel, welche sofort die Zielscheibe der gerechtesten Vorwürfe des Rigorismus und abstrakt leeren Formalismus wurde, wieder zu untergraben, nachzuforschen, das dürfte wohl nützlicher sein als das Geschrei über jene Formel selbst.

K. hatte das Merkmal eines guten Willens darin gefunden, daß er hervorgerufen sei durch das Prinzip a priori. Dieses Prinzip ist kurz „die Achtung vor dem Gesetz". Von hieraus nun hätte K. seinen Imperativ in der Weise aussprechen müssen, wie wir es oben thaten: „Handle aus Achtung vor oder in Uebereinstimmung mit dem Gesetz." (Das letztere ist nur die objektive Wendung des ersteren subjektiven Ausdrucks.) Daß K. nun, um selbst zur Formel zu gelangen, die Allgemeinheit als Eigenschaft dieses Gesetzes hervorhob, kann gewiß nur gebilligt werden, allein wichtiger und nützlicher wäre es gewesen darauf hinzuweisen, daß wenn jener Grundsatz, gewissen allgemeinen Gesetzen verpflichtet, an sie gebunden zu sein, unmittelbar, a priori gewiß ist, es doch diese Gesetze selbst ebenfalls sein müssen, daß sie sich in der Erfahrung unmittelbar geltend machen müssen, so daß man diese nur darauf hin anzusehen, zu beobachten brauche, um jene Gesetze von selbst hervorspringen zu sehen.

Digitized by Google

(Daß dies keine Täuschung sei, hat uns Herbart durch die Art und Weise, wie er die Ideen entstehen ließ, gezeigt. Er sagte, man brauche nur in ästhetisch reiner Stimmung das Augenmerk auf bestimmte Willensverhältnisse zu richten, um sofort unmittelbar, ohne alle Reflexion zu erfahren, was gut, was böse sei. Das Urtheil tritt unwillkürlich hervor und legt Zeugniß von den im Menschen schlummernden sittlichen Gesetzen ab. Und betrachtet man so alle möglichen einfachen Willensverhältnisse, so erhält man den ganzen Inhalt des Sittlichguten.) — So hätte also K. verfahren müssen. Anstatt dessen hielt er sich an jene „Allgemeinheit" und, was der eigentliche Fehler war, begnügte sich mit dieser bei der Aufstellung des Grundsatzes, während er selbst zugeben muß (S. 124—25) „daß das bloße Prinzip der Allgemeingültigkeit keine wirksame Triebfeder abgeben kann".

Hieraus entstehen nun jene zwei Hauptmängel des K.schen Grundsatzes: einmal

a) daß „die Allgemeingültigkeit, worin allein die Gesetzmäßigkeit besteht", wie Sch. sich S. 141 ausdrückt, „zum Stoff des Prinzips wird, daß sie „den Inhalt des Gesetzes vertreten muß" und „daß dem, der angenommener Maßen ein Gesetz für sein Thun und Lassen sucht, der Bescheid ertheilt wird, er solle erst eins für das Thun und Lassen aller möglichen vernünftigen Wesen suchen". (Sch. Grundlage S. 155), kurz, daß überhaupt jenes Gesetz so problematisch hingestellt wird in den Worten: „wovon du wollen kannst, daß es allgemeines Gesetz werde". Und der andre verhängnißvolle Fehler ist,

b) daß so die theoretische Vernunft in die Ethik mit eingeführt wird, was schließlich allerdings so leicht zum Egoismus führt, daß K. diese Verirrung nicht einmal mitten im Kampfe gegen den Egoismus selbst zu meiden vermag. Denn wenn auch K. seinen Grundsatz einen „Compaß" nennt, „welcher in allen vorkommenden Fällen mit Leichtigkeit zwischen gut und böse zu unterscheiden befähige", so läßt er doch in seinen Beispielen stets durch die theoretische Vernunft ausrechnen, was als allgemeines Gesetz gelten könne. Es setzt die theoretische Vernunft an Stelle jenes unmittelbar sich bethätigenden Werthurtheils Herbarts, macht sie zum Organ der sittlichen Beurtheilung und muthet so allerdings dem Laien Gedankenprozesse zu,

Digitized by Google

welche dieser weder vollziehen kann, noch dazu immer bereit ist. Und hier gegen nun sind allerdings jene zahlreichen Einwendungen Sch.s ganz am Platze. „Theoretische Vernunft hat keinen Einfluß auf die Moralität des Willens“ (wenigstens keinen direkten), sondern macht nur möglich, daß aus dem bloßen Begehren überhaupt ein Wille werden kann, indem sie das Bewußtsein von der Erreichbarkeit verschafft. „Vernünftig und sittlichgut wäre dann einerlei“, u. s. w. — Hier liegt aber auch der Grund von den Schwierigkeiten, welche K.en in der Folge der „kategorische Imperativ“ und die „transcendentale Freiheit“ bereiten.

Doch, wie gesagt, wir wiederholen dies nochmals, das Alles hat seinen Grund lediglich in der Form, in welcher K. seinen obersten Grundsatz ausspricht. Man muß immer wohl bedenken, daß die gerügten Mängel doch blos jener Formel selbst, wenn man sie abgesondert und aus dem Zusammenhang losgelöst betrachtet, anhängen, daß aber in jener „allgemeinen Gesetzmäßigkeit“, wenn man sie so betrachtet, wie sie aus den vorhergehenden Untersuchungen herausgewachsen ist, sich doch ein sehr realer und positiver Inhalt ausdrückt; insofern sie nämlich die kurz zusammengefaßte Erklärung enthält, daß das wesentliche Merkmal alles sittlichen Handelns einerseits (negativ) in der Hintansetzung aller egoistischen und eudämonistischen Beweggründe und andererseits (positiv) in der steten Rücksichtnahme nicht nur auf das Wohl der Nebenmenschen, sondern überhaupt auf die allgemeinen und höchsten, auf die ewigen Interessen der Menschheit bestehe.

Der Begriff, welchen K. vom Sittlichguten aufstellt, liefert uns das, was wir in jener Formel vermissen, etwas durchaus Reales und Inhaltreiches, wenn auch die Zergliederung des Inhaltes nicht gleich mitgegeben ist, ja nicht einmal der Schlüssel zu dieser Zergliederung; und er liefert uns wie wir überzeugt sind, die formale Wahrheit über das Sittliche. — Mehr als den Begriff des Sittlichguten aber brauchte auch K. hier nicht, denn es ist ihm nur um eine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, d. h. um eine philosophische Begründung der in jenem Begriff oder dem obersten Grundsatz der

Digitized by Google

Sittlichkeit enthaltenen unmittelbaren Thatsachen des Bewußtseins zu thun. An diese Begründung der im ersten Theil festgestellten Thatsachen geht nun K. im zweiten Abschnitt, welcher laut der Ueberschrift „den Uebergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten" anbahnen soll. Die **Gebundenheit** des Willens an allgemein gültige sittliche Gesetze, oder die unwillkürliche und unmittelbare Hochachtung für dieselben, worauf die **Pflicht** beruht, zu erklären, das ist das Thema der Untersuchung, das Ziel, welches erreicht werden soll. Wir wenden uns nunmehr zu dieser und zu den von Sch. dagegen erhobenen Einwendungen in dem zweiten, dem speculativen Theil unsrer Abhandlung, welcher nun von dem Fundament der Ethik selbst handeln soll.

Digitized by Google

II.

Speculativer Theil.

Das Fundament (das διότι) der Ethik.

Drei Begriffe sind es vornehmlich, welche K. zur Begründung der Ethik verwendet, nämlich 1. der der „praktischen Vernunft", 2. der eines „kategorischen Imperativs" und 3. der der „Freiheit". Wir wenden uns sogleich zu dem ersteren.

§. 12.

Kants Begriff von der „praktischen Vernunft" und Schopenhauers Opposition gegen denselben und seine Einführung in die Ethik.

Was wir oben bei Aufstellung des Grundsatzes vermißten, die Betonung der Apriorität der sittlichen Gesetze, das wird sogleich am Anfang des zweiten Abschnittes der „Grundlegung" nachgeholt. S. 25—34 weist K. nach, daß „alle sittlichen Gesetze der Bestimmung unsres Willens, alle sittlichen Begriffe a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben und zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl als in der im höchsten Maße speculativen". — Warum gerade in der Vernunft? — wie kommt K. dazu, diese in die Ethik einzuführen und was hat das Wort hier zu bedeuten?

K.s Begründung der Ethik ist hervorgegangen aus Opposition gegen den Eudämonismus oder überhaupt gegen alle Heteronomie in moralischen Grundsätzen. Allen diesen aus der Erfahrung abgeleiteten Prinzipien stellte er das Prinzip der Allgemeingültigkeit entgegen. Und wie er nun im Reiche des reinen Denkens alle All-

Digitized by Google

gemeinheit und Nothwendigkeit aus der Beschaffenheit des denkenden Wesens als eines an bestimmte Anschauungs- und Denkformen von vornherein gebundenen Wesens erklärt hatte, so lag es ihm auch in der Ethik vor Allem am Herzen, zu zeigen, daß der Mensch auch in sittlichen Dingen, in seinem Wollen und Handeln, an allgemeine und nothwendige, d. h. a priori in ihm, als einem vernünftigen Wesen gelegene, unumstößliche Gesetze gebunden sei. Nun hatte er ferner in der „Kritik der R.V." zu erhärten gesucht, daß die Vernunft der Quell aller von Erfahrung unabhängigen, allgemeinen und nothwendigen Prinzipien und Begriffe sei; deßhalb nannte er nun auch den Quell aller praktischen Prinzipien a priori, als durch welche nach dem ersten Abschnitt der „Grundlegung" allein das sittliche Handeln bestimmt werden darf, „Vernunft", und zwar „praktische Vernunft" im Unterschied von jener das Denken regirenden „theoretischen Vernunft". Sie unterscheidet sich also von der „theoretischen Vernunft dadurch, daß sie „Causalität in Ansehung der Erscheinungen hat". In diesem Sinn sprach er schon in der „Kritik der R.V." bei Gelegenheit der „Auflösung der kosmologischen Ideen"*) von der „praktischen Vernunft" und in diesem Sinne schrieb er später als Fortsetzung zur „Grundlegung" seine „Kritik der praktischen Vernunft".

1. Sch. tadelt den Gebrauch des Wortes „Vernunft" in diesem Sinn überhaupt, und noch mehr die Einführung der Vernunft in die Ethik. Er sagt in der seinem Hauptwerk beigegebenen Kritik der Kantschen Philosophie, Bd. I. S. 619: „Es sei dies eine Anwendung des Wortes, welche den Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker mit Füßen trete; es sei oberflächlich und ungründlich das einzige Merkmal der Unabhängigkeit von der Erfahrung zu benutzen, um die heterogensten Dinge zu vereinigen, ihren übrigen, grundwesentlichen, unermeßlichen Abstand aber dabei zu übersehen. Denn nach K.s Meinung stamme die Erkenntniß der Bedeutsamkeit des Handelns nur deßhalb aus der Vernunft, weil sie nicht empirischen Ursprungs, sondern ein principium a priori sei, in dem Erkennen von Prinzipien a priori aber der wesentliche Charakter der Vernunft liege". Abgesehen davon, daß K. nicht

*) II. Th. II. Abth. II. Bch. 2. Hptst. 9. Abschn. III.

Digitized by Google

„die Erkenntniß der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns“ (dies ist nur eine von Sch. sehr geliebte Phrase), sondern das Bewußtsein von der Gebundenheit an sittliche allgemeine Gesetze für ein principium a priori erklärte, und daß er wohl den großen Abstand zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft hervorgehoben hat, stimmt diese dürftige und magere Angabe, wie K. zu seiner „praktischen Vernunft“ gelangt sei, im Allgemeinen mit unsrer obigen Deduktion überein; und wir geben zu, daß es ein ungewöhnlicher und darum eigentlich nicht gerechtfertigter Gebrauch des Wortes ist, obwohl wir hierin nur ein äußerliches Gebrechen erkennen können; denn warum soll nicht ein bahnbrechendes Genie das Recht haben, mit diesem Worte, das von „vernehmen“ herkommt, jenes Vermögen zu bezeichnen, vermittelst dessen nicht nur unser Handeln normirt, sondern von uns auch im Zustande der bloßen Betrachtung und Beurtheilung „vernommen“ wird, was gut sei?*)

Anstatt nun aber, wie es doch, da Sch. die Unsicherheit und Wandelbarkeit des K.schen Vernunftbegriffs kannte, das einzig Richtige gewesen wäre, sich in der Beurtheilung der K.schen Ethik an den Sinn, welchen K. in Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauch mit diesem Worte verband, zu halten, und so den wahren Inhalt seiner ethischen Untersuchungen zu erforschen und zu prüfen, kann Sch. nicht müde werden zu behaupten und zu beweisen, daß „vernünftig und sittlich nicht einerlei sei“. Besonders ausführlich setzt er dieses in jener „Kritik der Kantischen Philosophie“ überhaupt auseinander. S. 610 beginnt die Auseinandersetzung mit den Worten: „die praktische Vernunft tritt auf als Quell und Ursprung der unleugbaren ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns (wieder diese Phrase!), so wie auch aller Tugend, alles Edelmuths und jedes erreichbaren Grades von Heiligkeit. Dieses Alles also käme aus bloßer Vernunft und erforderte nichts als diese. Vernünftig handeln und tugendhaft, edel, heilig handeln wäre Eins und Dasselbe: und eigennützig, boshaft, lasterhaft handeln wäre blos unvernünftig handeln“ u. s. w.; — so beginnt er,

*) In der Grundlage der Moral S. 148 wendet sich zwar Sch. gegen diese Auffassung des Wortes, aber ohne eine tiefere philologisch-psychologische Begründung.

Digitized by Google

und nun wird bis S. 619, also auf zehn langen Seiten an allen möglichen Beispielen und durch eine Menge Auktoritäten nachgewiesen, daß alle Zeiten, Völker und Sprachen Beides, das Sittliche und das Vernünftige immer sehr unterschieden haben. Aber was soll das Alles? — K. ist sich dieses Unterschiedes selbst sehr wohl bewußt, und nie hat er den scheinbaren Mißbrauch des Wortes Vernunft so weit getrieben, daß er „vernünftig" und „sittlich" einander gleichgesetzt oder auch nur jenes im Sinne dieses angewendet hätte. Vielmehr hat er selbst gesagt, daß „Erfahrung selbst mit Zuhülfenahme der theoretischen Vernunft nimmermehr das Prinzip der Sittlichkeit an die Hand geben könne", ja daß die theoretische Vernunft „zur großen Gefährdung der Sittlichkeit" gemißbraucht werden könne. Und wenn es auch richtig ist, daß K. eigentlich das Allerwichtigste versäumt hat, „nämlich zuerst eine klare Darstellung des Wesens der Vernunft überhaupt zu geben und dann von diesem genus die beiden species der theoretischen und praktischen Vernunft abzuleiten" (vgl. Sch. Hptw. Bd. I. S. 618—19), ja wenn wir sogar zugeben mußten, daß K. sich selbst in seinen Beispielen dahin verirrt, die theoretische Vernunft auffinden zu lassen, was allgemein gesetzmäßig sei, — so hat doch K. sehr scharf zwischen praktischer und theoretischer Vernunft unterschieden. Darum dürfte es nützlicher sein, festzustellen, was K. unter seiner „praktischen Vernunft" verstanden wissen will, als sich in langen Reden über die Unstatthaftigkeit dieses Ausdrucks zu ergehen.

2. Sch. sah eben, wie er sich selbst ausdrückt, in der „praktischen Vernunft" weiter nichts als „die nur auf einem andern Felde thätige theoretische Vernunft", jene Vernunft, „welche den schwierigen Gedankenprozeß zur Gewinnung des obersten Grundsatzes vollzieht" (vgl. „Grundlage" S. 141 ff.). Er bestreitet S. 141 f., daß sie, wie die Meisten und schon Fichte sie auffaßten, ein nicht weiter zurückzuführendes Vermögen, eine qualitas occulta, eine Art Moralitätsinstinkt, dem moral sense des Hutcheson ähnlich, sei; und sagt, sie sei Eins und dasselbe mit der theoretischen Vernunft.

Dagegen müssen wir aber sagen, daß Sch. zwar vollkommen Recht hätte, wenn die „praktische Vernunft" nur in jener Ueberlegung sich bethätigte und äußerte, durch welche K. das Allgemeingesetzmäßige auf-

Digitized by Google

finden läßt; daß jene Kantianer aber und Fichte die praktische Vernunft eben nicht hierin sahen, sondern in jenem Vermögen, welches dem Menschen jenen obersten Grundsatz des Gebundenseins an allgemeine sittliche Gesetze, als einen unmittelbar gewissen, synthetischen Satz a priori (nicht den „Gedankenprozeß", von welchem Sch. redet) an die Hand giebt. Dieser Grundsatz, welcher der Allgemeingültigkeit Einfluß auf den Willen verschafft, indem er das Wollen unauflöslich an diese Allgemeingültigkeit knüpft, so daß dieses Band nur auf Kosten der inneren Harmonie durch unsittliche Triebfedern zerrissen werden kann; dieser Grundsatz ist das einzige sittliche Prinzip, welches K. überhaupt aufstellt; er ist es, welcher nach K. den Willen allein zu einem guten machen kann. Da nun, wie K. S. 4 ff. ausführt, die Vernunft zu dem Zweck dem Willen beigegeben ist, damit ein guter Wille entstehe, da ferner die „praktische Vernunft" gerade dadurch sich von der theoretischen unterscheidet, daß sie aufs Wollen und Handeln gerichtet ist, so kann doch offenbar nur jener einzige Grundsatz, welchen K. in Bezug auf das Wollen aufstellt, der Inhalt oder vielmehr der Ausspruch der praktischen Vernunft sein. Da ferner dieses Prinzip, wie wir oben gezeigt haben, nicht durch die theoretische Vernunft auf dem Wege eines Gedankenprozesses gefunden worden ist, sondern sich ganz abgesondert von jener theoretischen Vernunft, von selbst jedem Menschen aufdrängt, so muß für ihn und für die etwa in ihm beschlossenen Prinzipien a priori eine besondre Quelle, ein besonderes Vermögen angenommen werden, — und dieses nennt K., da nach seiner Ansicht nur Vernunft Prinzipien a priori an die Hand geben kann, „praktische Vernunft", im Unterschied von der theoretischen. Die „praktische Vernunft" ist also eine species desselben genus, des Vermögens der Prinzipien a priori überhaupt, von dem die theoretische die andere species ist. Beide haben also Einen Stamm, unterscheiden sich aber wesentlich nicht blos durch den Ort, auf welchen sie sich erstrecken, sondern auch durch die Früchte, d. h. durch die verschiedenen Prinzipien, welche sie hervorbringen.

Daß wir so den Begriff der „praktischen Vernunft" richtig erfaßt haben, dafür zeugen folgende Stellen: „Krit. d. prakt. V." R. S. 162: „Vernunft hat durch das Moralgesetz Causalität in einem vernünftigen

Digitized by Google

Wesen, d. i. reine Vernunft kann (durch dieses Moralgesetz) als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden. Nun ist alle menschliche Einsicht zu Ende, sobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind;" — ferner Vorrede zur „Grundlegung" S. XIV, R. 8 „theils erfordre ich zur Kritik einer praktischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzipe müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die blos in der Anwendung" (— fürs Wollen muß sie andre Prinzipien hergeben als fürs Denken —) „unterschieden sein muß. Zu dieser Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz andrer Art herbeizuziehen und den Leser zu verwirren." — Diese Stelle citirt zwar Sch. auch für seine Ansicht; aber, wenn man besonders die von mir markirten Worte gehörig berücksichtigt, so springt es in die Augen, daß nur wir für unsre Ansicht sie anzuführen berechtigt sind. Denn weit entfernt, von der Voraussetzung auszugehen, als sei die praktische Vernunft nur die auf einem anderen Felde thätige speculative Vernunft, trennt er sie beide ausdrücklich und spricht nur die Zuversicht aus, daß es gelingen werde und müsse, sie in einem gemeinschaftlichen Prinzipe zu vereinigen, weil es doch nur eine Vernunft geben könne. Er identificirt nicht beide, sondern glaubt nur an ihren Ursprung aus einem Stamm. Und wir wissen ja, daß er jenes gemeinschaftliche Prinzip, welches gewissermaßen die Vernunft an sich an die Hand giebt, gefunden zu haben glaubt in jener Idee des höchsten Gutes, oder vielmehr in einer höchsten Vernunft, welche nach moralischen Gesetzen gebietet, und die zugleich der Natur als Ursache zu Grunde liegt*).

Von besondrer Wichtigkeit aber ist endlich noch in der Krit. d. R. V. der Abschnitt „über die Ideen überhaupt" (Elementarlehre,

*) Man vergleiche, um die Richtigkeit unsrer Auffassung zu prüfen, noch folgende Stellen: „Kritik d. R. V." (Hartensteins Ausgabe, 2. Aufl.), S. 576—579 ff., S. 55; ferner die „Dialektik" in der Kritik der prakt. V. und Vorrede R. S. 115, wo er von den „Prinzipien a priori zweier Vermögen des Gemüths" spricht; endlich „Grundlegung" S. 36 („der Wille ist nichts Andres als praktische Vernunft" u. s. w.).

Digitized by Google

II. Th. II. Abth. 1. Buch, 1. Abschn., S. 275—280). Dieser bietet in Verbindung mit der vorangehenden Einleitung in die transcendentale Dialektik einen besonders klaren Einblick in die K.sche Vernunfttheorie. Denn hier findet sich nicht nur die bestimmteste Definition von Vernunft, welche zugleich allgemein genug ist, um auch Raum für die „praktische Vernunft" zu bieten, sondern hier wird auch in der Auseinandersetzung mit Platos Ideen der Ursprung des Namens einer „praktischen Vernunft" ausgesprochen. Ebenso zeigt sich aber auch an dieser Stelle schon deutlich, was für Unklarheiten und Verwirrungen aus diesem Gedanken entspringen mußten.

In seiner Definition der Vernunft, als dem „Vermögen der Ideen", sieht nämlich K. die Brücke zu Platos Ideen oder Urbildern und durch diese Musterbilder Platos bahnt er sich den Uebergang zur praktischen Vernunft; hier scheint also der Ursprung des Gedankens einer praktischen Vernunft zu liegen. — K. wollte, daß, „wie Plato seine Ideen vorzüglich in Allem, was praktisch ist, in Musterbildern, nach welchen das Leben eingerichtet werden sollte, fand", daß ganz ebenso die Vernunft, der er allein Ideen zuschreiben konnte, „durch Freiheit wahrhafte Causalität zeige, indem die Ideen wirkende Ursachen würden". — Allein K. täuschte sich durch das Wort „Idee". Was er mit diesem Worte bezeichnet, hat, wie Sch. Bd. I, S. 578—79 richtig nachweist, „nichts gemein mit Platos Ideen, diesen unvergänglichen Gestalten, welche durch Zeit und Raum vervielfältigt, in den unzähligen, individuellen, vergänglichen Dingen unvollkommen sichtbar werden"; denn er bezeichnet damit bloße Begriffe des abstrakten Denkens, oder höchstens, wie eben hier geschieht, Prinzipien a priori, wie z. B. die jenem obersten Grundsatz der Sittlichkeit zu Grunde liegende Idee der Freiheit, als absoluter Causalität, worin man aber doch nimmermehr Musterbilder erblicken kann, welche in der Wirklichkeit nachgebildet werden sollen. Daher kommt es dann auch, daß K. jene allgemeinere Definition von Vernunft, als dem Vermögen der Prinzipien a priori, nach welcher allein von praktischer Vernunft die Rede sein und jener oberste Grundsatz aus ihr entsprungen sein konnte, nicht im Stande ist, auch nur an dieser Stelle festzuhalten. Der Begriff der theoretischen Vernunft wog so

Digitized by Google

ſtark vor, daß er am Ende des Abſchnitts die „Idee“ wieder definirte als einen „Begriff aus Notionen, d. h. aus Verſtandesbegriffen“. Die Vernunft wird alſo wieder blos zur Inhaberin ſolcher höchſter, von K. „Ideen“ genannter, Begriffe, welche jene Prinzipien a priori erklären ſollen. So verſchwimmt wieder praktiſche und theoretiſche Vernunft gleich an der Geburtsſtätte der erſteren, und ſo kommt es, daß K. in der Folge die Sittlichkeit nicht von der Einmiſchung der theoretiſchen Vernunft frei halten kann und daß ſich kaum irgendwo eine präciſe, ſcharfe Definition der „praktiſchen Vernunft“ findet. — Hätte er dagegen jene Definition feſtgehalten, daß Vernunft nicht blos Urheberin von Begriffen a priori ſondern überhaupt von Prinzipien a priori ſei, ſo würde er wohl nicht blos jenes eine höchſte, aber blos formale Prinzip der Sittlichkeit, als aus ihr entſprungen, gefunden haben, ſondern wäre vielleicht auch auf urſprüngliche Einzelgeſetze für den Willen, d. h. auf den Inhalt zu ſeinem rein formalen Grundſatz geſtoßen ſein, anſtatt daß er ſich ſo mit dem blos äußerlichen Prinzip der Allgemeingültigkeit begnügt. (Dieſen Weg betrat nach ihm mit gutem Erfolg Herbart, indem er ebenfalls an Platos Ideen [jedoch mit einem richtigeren Verſtändniß von denſelben] anknüpfte, an Stelle jener „praktiſchen Vernunft“ ſein „äſthetiſches Werthurtheil“ ſetzte und ſo zu wirklichen Ideen oder Muſterbildern für das Wollen gelangte.)

Immerhin aber geht doch auch aus jener Stelle das klar und deutlich hervor, daß K. das Weſentliche der praktiſchen Vernunft nicht blos in die Erkenntniß der Allgemeingültigkeit der ſittlichen Geſetze überhaupt, ſondern in die Erkenntniß der Macht dieſer Allgemeingültigkeit über den Willen ſetzt. Die unmittelbare Achtung fürs Geſetz, die Pflicht oder das Sich verpflichtetfühlen, kurz das Gebundenſein an allgemeine Geſetze, das iſt das neue Prinzip, welches ein beſondres Vermögen als Vorausſetzung fordert; in dieſem oberſten Satz der Sittlichkeit ſpricht ſich die praktiſche Vernunft aus. In ihm liegt auch das Problem ausgeſprochen, mit welchem es die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten zu thun hat. Die Frage, warum der Wille in erſter Linie an allgemeine Geſetze gebunden iſt, warum nicht Neigungen und Begierden daſſelbe Recht haben, die Willensent-

Digitized by Google

scheidung herbeizuführen, woher den allgemeinen Gesetzen dieser Vorzug, diese Macht komme, das ist der Gegenstand, um den sich die ganze Untersuchung im zweiten und dritten Abschnitt dreht. Und weil nun der obige Satz die praktische Vernunft ausmacht, so drückt K. dieselbe Frage, um die es sich handelt, auch so aus: „wie ist überhaupt eine praktische Vernunft möglich?“ oder „wie kann reine Vernunft praktisch sein?“ — Um aber diese Frage selbst zu lösen, stellt er noch eine andre Frage auf, deren Lösung die der Hauptfrage mit an die Hand geben werde; diese lautet:

„Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?“ — In der Lösung dieser Frage giebt uns K. das Fundament seiner Ethik. Der „kategorische Imperativ“ ist es darum auch, mit welchem wir uns nun zunächst zu beschäftigen haben.

§. 13.

Kants „kategorischer Imperativ“ und Schopenhauers Beurtheilung desselben.

1. Da K. unter „Ethik“ die Wissenschaft von Gesetzen verstand, nach welchen sich das menschliche Handeln richten soll, so lag nichts näher als eine Untersuchung darüber, wie allgemeine Gesetze als Vorschriften oder Gebote auftreten können, wie überhaupt in einer Person Imperative möglich sind. Ist es nun auch richtig, daß, wie Sch. einwirft, „zu einem Befehle eigentlich immer zwei verschiedene Personen, weil zwei verschiedene Willen, und außerdem ein auf Vertrag oder stillschweigendem Uebereinkommen beruhendes Verhältniß der Unterordnung des Einen unter den Andern nöthig ist“, so hat man doch schon seit Jahrtausenden bemerkt, daß uns zu diesem Verhältniß zwischen zwei Personen eine genaue Analogie gegeben ist in jener Dialektik, welche sich in einer und derselben Person in entscheidenden sittlichen Momenten entspinnt und den Schein erweckt, als wären wir in zwei Personen, in zwei verschiedene sich bekämpfende Willen zertheilt, von welchen der eine lockt, der andre warnt oder gebietet. Vortrefflich hat schon der Apostel Paulus Röm. 7, 18—24 diesen Conflikt geschildert, und eine schöne symbolische Ausschmückung dieses Seelenkampfes ist die

Digitized by Google

noch ältere Erzählung vom „Herkules am Scheidewege“. Diese zeigt uns zugleich, daß nicht blos der mosaische Dekalog diese Dialektik erzeugt, daß nicht in ihm allein der Ursprung des Begriffes der Pflicht und des „Soll“ zu suchen ist. Schrieb doch auch der heidnische Cicero drei Bücher »de officiis«, warum soll K. jenes Gebundensein an Gesetze nicht als Imperativ ausdrücken dürfen?

Hat aber auch K. hiernach ein Recht dazu, von Imperativen in derselben Person zu reden, so fragt es sich doch, ob seine Unterscheidung zwischen „hypothetischen, assertorischen und kategorischen Imperativen“ gerechtfertigt ist. Da in der That zu einem Befehl immer zwei Willen nöthig sind, so hat K. Recht, wenn er die Entstehung eines Befehls in einer Person von unsrer Eigenschaft als vernünftiger und doch auch zugleich sinnlicher Wesen herleitet; denn nur in solchen ist eine solche Dialektik, ein Abwägen nach Gründen möglich. — Daß es nun hypothetische und assertorische Befehle gebe, dies giebt Sch. zu. Denn sie enthalten das, was er als eine nothwendige Voraussetzung hinstellt, daß nämlich „jedes Sollen nothwendig durch Strafe und Belohnung bedingt sei“ (vgl. S. 123 u. Hptw. I. S. 620 u. ö.). Es ist eben in diesen Fällen der die Belohnung wollende Wille derjenige, durch welchen allein der Befehl mögl ich wird, ja man kann ihn selbst den befehlenden nennen. Denn nur durch einen solchen auf ein Gut gerichteten Willen im Diener kann der begüterte Herr dem Diener befehlen. Das Begehren eines Gutes durch die Erkenntniß der Erreichbarkeit zum Willen geworden, gebietet die Mittel zu wollen, den Wunsch des Herrn zu befriedigen. Daher sagt K. sehr richtig: „Hier gebe es gar keine Schwierigkeiten, wer den Zweck wolle, wolle auch das Mittel.“ Es ist eben hier im Grunde doch nur ein Wille, daher nur uneigentlich von Befehlen die Rede sein kann.

2. Alle Willen nun, welche durch solche auf bestimmte Güter gerichtete Willen oder Begehrungen („Absichten“, wie K. sie nennt) hervorgerufen werden, sind, als durch materielle Triebfedern erzeugt, von K. mit Recht als ohne moralischen Werth verworfen worden. Wäre es nun wahr, was Sch. im Gegensatz zu K.s Imperativ immer behauptet: „Eine gebietende Stimme, sie mag nun von Innen oder von Außen kommen, kann schlechterdings nicht anders gedacht werden als

Digitized by Google

drohend oder verheißend", so hätte er am Ende doch Recht, wenn er für die Einführung des Begriffes der Pflicht, oder des „Soll" in die Ethik keinen andern Ursprung anerkennen will, als den Dekalog, oder Staatseinrichtung oder sonst eine menschliche Satzung. Am Ende besteht jene warnende Stimme am Scheidewege, von der wir oben sprachen, doch in nichts Anderem, als in der Verheißung einer zukünftigen Glückseligkeit auf Kosten der gegenwärtigen, welche die lockende Schöne beut?! — — Wäre es so, dann sollte es mich wundern, wenn jene Göttin der Tugend mit ihrer fernen, wer weiß wann? und ob überhaupt? (sie versichert ja nur!) zu erlangenden Glückseligkeit, die sie auch nicht einmal besonders schildert, nur jemals einen Proselyten gemacht hätte gegenüber der in herrlichster Farbenpracht schillernden Göttin des zeitlichen, gewissen Genusses. Man lese Schillers Gedicht mit der Ueberschrift „Resignation": „Auch ich war in Arkadien geboren" ꝛc.! Dieses giebt Jedem, der hierüber noch weiter nachdenken will, genug zu denken. — Noch viel weniger würde natürlich diese Stimme ausrichten, wenn sie aus althergebrachten Traditionen bestünde. — Und doch ist diese Stimme vorhanden, das Gebundensein an gewisse sittliche Normen kündigt sich Jedem täglich an. Da es nun aber nicht auf Religion, Staatseinrichtung, Tradition, kurz! auf den Glückseligkeitstrieb und damit auf Egoismus zurückgeführt werden kann, so erscheint diese Thatsache nur um so merkwürdiger und muß erklärt werden.

Man hat diese Macht der Gesetze über den in der wechselvollen Welt lebenden Menschen durch die Reue erklären wollen, vielleicht auch, wenn auch unbewußt, von der Ansicht geleitet, daß ein Gebieter nur drohend oder verheißend gedacht werden könne. So sagt Herr Prof. Drobisch in seiner Schrift über die Willensfreiheit: „Die sittliche Veredelung geht von Unzufriedenheit mit uns selbst, von Scham und Reue aus, aus dem Widerstreben gegen die vorwurfsvolle That entsteht der Vorsatz, das Wollen: die That, welche Reue erregte, zu unterlassen, das Gute zu thun, dem Gesetze zu folgen." Ich bekenne mich vollständig zu dieser Ansicht meines hochverehrten Lehrers, wonach also die nach der That drohende Reue von der Unsittlichkeit abhält und dem Gesetze oder den Ideen Geltung und Herrschaft über den Willen

Digitized by Google

verschafft. Dennoch muß ich gestehen, daß mir diese psychologische Erklärung, obwohl sie offenbar eine viel höhere ist als jene — (denn sie bleibt in der Person selbst stehen, macht diese nicht von außen, sondern nur von ihrer eignen Reue über sich selbst abhängig) — ja obwohl sie sogar den eigentlichen, wahren Grund der ganzen Erscheinung, wenn auch verdeckt, mit enthält, daß sie mir doch noch nicht genügt. Denn ich kann, wie gesagt, in der bloßen Reue, in dieser Erscheinung, nicht den wahren Grund der Verpflichtung gegen die Gesetze selbst, sehen, sondern nur ein Symptom eben dieser Ursache. Wie wir schon oben im ersten Abschnitt sagten: die Reue enthält selbst Etwas, was erst erklärt werden muß. Denn ich frage: wie kommen wir dazu, uns noch hinterher über eine That, die doch nun einmal geschehen ist, noch Vorwürfe zu machen, selbst wenn sie nicht einmal irgend einen sichtbaren Schaden angerichtet hat? — Man antwortet: „Die Reue entsteht nach einer trotz der vorangehenden Warnung der sittlichen Beurtheilung gewollten Handlung durch das **sich erneuende mißbilligende Urtheil** über dieselbe." Allein dann frage ich immer noch, wie kommt es doch, daß sich gerade die sittliche Beurtheilung nach der Handlung wieder erneut und die Vorstellung von dem, was hätte geschehen sollen, sich immer von Neuem wieder aufdrängt? ganz wider unsern Willen; denn wir wünschen oft von ganzem Herzen, daß uns solche quälerische Gedanken fern bleiben möchten, — und doch wollen sie wenigstens bei einem noch unverdorbenen Herzen sich gar nicht aus der Seele bannen lassen, oft nicht einmal durch Zerstreuung. Dies ist doch sonst gar nicht die Art der flüchtigen Gedanken, und sollten es selbst Ideen von unvergänglichem Werthe sein. Denn dieser absolute Werth hat zwar in ruhiger und ungetrübter Gemüthsstimmung schon durch sich selbst eine Macht über uns gegenüber den Begierden; wir schätzen die Ideen in solcher Stimmung höher als die Befriedigung flüchtiger Begierden; sobald sich aber diese nicht blos in der Vorstellung jenen gegenüberstellen, sondern in der Wirklichkeit ihre Macht der Unmittelbarkeit geltend machen, da ist die Unschuld, mit K. zu reden, in großer Gefahr; da entspinnt sich eben jene Dialektik, welche „der Wirklichkeit ihr Recht wahren" will, welche nur in abstracto den Ideen den Vorrang zugestehen möchte. Wäre

Digitized by Google

es in solchen Zeiten blos der vom kalten und ruhigen Urtheil erkannte unvergängliche Werth der Ideen — er würde weder jene eindringliche Warnung vor, noch jene aufdringliche Reue nach der That zu erzeugen im Stande sein; gegen Vorstellungen würden andre Vorstellungen helfen. Nein! Das unauflösliche, stets bestehende Gebundensein an die Ideen ist selbst die Voraussetzung der Reue, und diese vermag nur die „sittliche Veredelung", d. h. diejenige Beschaffenheit des Subjekts herbeizuführen, in welcher die Ideen schon vor der That ihre Macht offenbaren und die Willensentscheidung selbst herbeiführen können. Im letzten Grunde ist dies wohl doch auch des Herrn Prof. Drobisch Meinung; denn er sagt: „Die Reue setzt nur voraus, daß der Wille mit seiner Beurtheilung in Einstimmung sein soll, was eben die Idee der Sittlichkeit ist." Diese Idee, diese Forderung ist ganz identisch mit dem, was K. als oberstes Prinzip der Sittlichkeit hinstellt. Sie ist die Ursache von beiden Erscheinungen, von Warnung vor und Reue nach der That, von welchen beiden die Reue nur gewöhnlich bedeutend stärker ist als die Warnung, weil nach gesättigter Begierde das Urtheil wieder klarer wird und mit niederschmetternder Gewalt ins Bewußtsein tritt. Diese Ursache von beiden Erscheinungen aber hielt K. für nöthig, tiefer philosophisch zu begründen. Denn ist es auch, wie Herbart behauptet und ausgeführt hat, möglich, die Ethik nach ihrem Inhalt aufzubauen im bloßen Vertrauen darauf, daß jenes Prinzip eine a priori feststehende von Jedem anerkannte Thatsache ist und nicht erst metaphysisch abgeleitet zu werden braucht, so hat doch meiner Ansicht nach K. die Berechtigung seines Bestrebens richtig und treffend auf S. 21—34 nachgewiesen, ein Nachweis, welcher viel mehr beachtet zu werden verdient, als noch heute von Manchem geschieht. Denn der Gedanke, daß doch die Sinnlichkeit so gut wie die Vernunft oder das Gewissen zu unsrer Natur gehöre ist ein so verführerischer, daß er jederzeit, besonders aber in Zeiten hoher Cultur, wo der Name „Freiheit" ebenso sehr gemißbraucht als betont zu werden pflegt und wo eben deßhalb neben den zahlreichen Versuchungen auch noch die Strenge der sittlichen Urtheile leicht und oft verwischt wird, gar Viele in sittlichen Unglauben, ins sittliche Verderben stürzt.

Digitized by Google

3. Kehren wir also zu K.s Untersuchung zurück! — Er hatte gezeigt, daß das oberste Prinzip der Sittlichkeit nicht in hypothetischen oder assertorischen Imperativen ausgedrückt werden könne, weil diese ihren Ursprung materiellen Triebfedern verdanken. Was bleibt demnach noch übrig? — K.s Antwort lautet: „Nur ein kategorischer Imperativ."

Dagegen wendet aber, wie schon erwähnt, Sch. ein, „daß eine gebietende Stimme nicht anders als verheißend oder drohend gedacht werden könne". Wir zeigten nun aber schon oben, daß selbst, wenn durch diese Mittel befohlen wird, doch die Verheißung und Drohung nicht die eigentliche und wesentliche Bedingung der Unterwürfigkeit eines Willens unter einen andern sei, sondern daß diese nur die Mittel sind, wodurch die wahre Bedingung herbeigeführt wird, nämlich ein auf ein bestimmtes Begehrungsobjekt gerichteter Wille in der unterwürfigen Person selbst, daß also im Grunde die unterworfene Person von ihrem eignen, aus Bedürfniß, Begierde, Neigung u. s. w. entsprungenen Willen beherrscht werde. — Daraus sehen wir aber schon, daß Drohung oder Verheißung durchaus nicht die einzigen Mittel zur Herbeiführung jenes Unterwürfigkeitsverhältnisses zu sein brauchen; sondern wenn nur ein Herr durch direkte Aeußerung seines Willens im Diener einen solchen zu erregen vermag, der jenen zu seinem Ziele führt, so hat er diesen in seiner Macht. — Das Kind z. B. gehorcht der Mutter nicht erst, wenn es die Ruthe gefühlt hat, oder sich bewußt ist, die Gunst der Mutter verlieren zu können; noch durch Verheißungen gelockt (da wäre es weit gekommen!), sondern unwillkürlich, von selbst, durch ein ganz andres Band gebunden. Ein hochachtbarer Mann braucht nur einen Wunsch zu äußern, der erfüllbar ist, so willfahre ich ihm gern, selbst wenn mich sonst gar kein natürliches Band mit ihm verknüpft.

„Aber" — würde wohl Sch. einwerfen — „das ist ja kein Befehlen." — Freilich kein Befehlen in jenem Sinn, in welchem Sch. über K.s Moral einmal über das andre Mal ausruft: „Befohlen muß es sein, befohlen in einer solchen Sklavenmoral!" — Durch solches Schreien betäubt man nur, aber überzeugt man nicht. Wie kann denn hier, wo wir schon ganz uneigentlich von Befehlen in einer und

Digitized by Google

derſelben Perſon geſprochen haben, von jenem Befehlen die Rede ſein, das nur äußerlich durch Verheißung und Belohnung möglich iſt?

Ich will durchaus nicht etwa K.s Imperativ abſchwächen! Aber wir ſahen ſchon im erſten Theil unſrer Abhandlung, daß jene „Achtung fürs Geſetz“ durchaus nicht knechtiſche Furcht ſei, ſondern ein ähnliches Gefühl wie jenes, welches einen Jüngling ſich bücken läßt vor einem ehrwürdigen, grauen Haupte, das weder Drohung noch Verheißung nöthig hat, um ſeinen Wunſch, als wäre er Befehl, erfüllt zu ſehen; daß dieſe Achtung ſogar in „Liebe und Wohlgefallen“ übergehen könne; daß ſie Furcht nur vor der Reue bei ſich führt, und auch dieſes nur in Folge des Bewußtſeins unſrer Schwäche. — Wir haben alſo Befehl hier in dem weiteren (grammatiſchen) Sinn zu nehmen, in welchem es ein „Wollen, daß etwas gewollt werde“, bedeutet. Und die Frage dann, worauf das Bewußtſein von der Erreichbarkeit dieſes befehlenden Wollens beruhe, dieſe führt zu der Unterſcheidung verſchiedener Imperativarten. Beruht es z. B. auf der Gewißheit, daß der zu Beherrſchende Bedürfniſſe hat die der Befehlende befriedigen kann, ſo entſtehen hypothetiſche Imperative. Der kategoriſche Imperativ aber drückt hiernach einen Willen aus, welcher nicht erſt durch ein zufälliges Begehrungsobjekt erweckt wird, welcher auch nicht durch das Bedürfniß, die Begierde, die Neigung u. ſ. w. herrſcht und gewiſſe Handlungen gebietet, ſondern er bezeichnet einen an und für ſich ſchon vorhandenen, durch ſich ſelbſt ſchon Macht und Einfluß oder beſſer gebietendes Anſehen beſitzenden und dadurch eben gebietenden Willen*).

*) Man mißverſtehe jedoch dieſe Worte nicht dahin, als beſagten ſie, daß jener Wille ſchon die Macht über das wirkliche Handeln beſitze; dies wäre ja ſchon die verwirklichte Sittlichkeit, die wir doch nur als ein Ideal kennen; und man könnte uns dann entgegenhalten, daß wir ja gar nicht immer das thun, was wir als gut erkannt haben, oft nicht einmal wenn wir es uns vorgeſetzt; nein wir meinen vielmehr jene Auktorität des guten Willens, wie ſie ſich, ſelbſt wenn es noch an der beherrſchenden Macht über das wirkliche Handeln ſelbſt fehlt, doch immer ſchon in den Symptomen der Warnung und Reue deutlich ausſpricht. Ja! wir müſſen ſogar ſagen, daß dieſe Auktorität der Geſetze in dem noch unreifen Kinde oder bei den noch auf niedriger Bildungsſtufe ſtehenden Völkern nur potentialiter vorhan-

Digitized by Google

Daß wir aber wirklich so, wie wir oben thaten, das Wort Befehl im weiteren Sinn zu nehmen haben, das geht deutlich aus der Definition hervor, welche K. selbst „Grundl." S. 37 von einem Imperativ aufstellt. Sie lautet: „Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt Imperativ." — Also jene Nöthigung durch eine Vorstellung nennt er Gebot, und deßhalb setzt er S. 39 hinzu: „Ein vollkommen guter Wille würde ebensowohl unter objektiven Gesetzen des Guten stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genöthigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen, überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältniß objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens auszudrücken. Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch oder kategorisch. Jene stellen die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung **als Mittel** zu etwas Anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ aber würde der sein, welcher eine Handlung als **für sich selbst**, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv nothwendig vorstellte." Und S. 43 heißt es: „Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt." — „Dieser Imperativ", heißt es dann am Schluß dieser Auseinandersetzungen, „mag der der Sittlichkeit heißen." Denn das oberste Prinzip der Sittlichkeit kann ja allein durch einen kategorischen Imperativ ausgedrückt werden.

---

den ist, weil sie erst zu Tage treten und sich äußern kann auf einer Stufe, wo das Urtheil schon klarer geworden, und vor Allem schon eine gewisse Unabhängigkeit von den Objekten, von Begierden und Neigungen besteht, oder wenigstens möglich ist.

Digitized by Google

Von der Möglichkeit eines kategorischen Imperativs hängt also die Möglichkeit jenes obersten Prinzips, jener Achtung fürs Gesetz, die Möglichkeit der Pflicht, kurz aller sittlichen Begriffe ab. Diese Möglichkeit kann aber, wie K. S. 48 u. 49 u. ö. nachweist, nicht auf empirischem Wege bewiesen werden; sondern sie muß „gänzlich a priori untersucht werden, da uns hier der Vortheil nicht zu statten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in Erfahrung gegeben und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nöthig wäre". — Wir halten jedoch für nöthig auch hier wieder hervorzuheben, daß unter jener Erfahrung nur die äußere Erfahrung zu verstehen ist, als in welcher „durch kein Beispiel empirisch ausgemacht werden kann, ob wirklich eine Handlung aus Pflicht geschehen sei, d. h. ob es einen kategorischen Imperativ gebe, der wirklich die Handlung bestimmt habe". An die innere Erfahrung jedoch, an das Bewußtsein von dem Begriff der Pflicht, von der Achtung fürs Gesetz, von der Gebundenheit an dasselbe, als einer unmittelbar gewissen Thatsache, oder wie es K. nennt, an die „populäre moralische Vernunfterkenntniß", welche jenes Prinzip an die Hand giebt, knüpft K. selbst an. Weil aber eben dieses Prinzip ein a priori feststehendes, und der kategorische Imperativ nur eine Idee ist, ohne welche die Sittlichkeit nicht gedacht werden kann; darum kann die Möglichkeit dieses Imperativs nur durch Begriffe a priori nachgewiesen werden. — Sehen wir nun zu, wie K. dieses Räthsel zu lösen sucht und was Sch. für Einwendungen gegen diese Lösung geltend macht.

§. 14.

Kants Untersuchung über die „Möglichkeit eines kategorischen Imperativs" und Schopenhauers Einwendungen gegen die einzelnen in dieser Untersuchung auftretenden Begriffe und Formeln.

1. Wir versprechen in der Ueberschrift zu diesem §. nur eine Prüfung der Einwendungen Sch.s gegen die einzelnen Begriffe und Formeln der vorliegenden Untersuchung K.s. Denn ist, wie wir schon oft hervorgehoben haben, der eigentliche Zweck der K.schen

Digitized by Google

Untersuchung der, den metaphysischen Grund für jene Verpflichtung gegen die Gesetze aufzufinden, so müssen wir gestehen, daß es uns nach der Kritik Sch.s scheint, als habe er den eigentlichen Kern und den inneren Zusammenhang der Untersuchung selbst gar nicht recht durchschaut. — Schlagen wir z. B. den 6. §. auf, welcher „vom eigentlichen Fundament der Kantischen Ethik" handelt, in welchem also doch vor Allem jene Einsicht zu Tage treten müßte, so finden wir fast Nichts als die Behauptung, daß K.s oberster Grundsatz keine unmittelbare Thatsache des Bewußtseins sei, ferner daß die Vernunft keine Macht über den Willen habe, dann den nochmaligen Nachweis des Widerspruchs in den Begriffen „der Nothwendigkeit aus Achtung fürs Gesetz" und der „Pflicht"; und das Ganze gipfelt in jener Behauptung, daß der oberste Grundsatz K.s weiter nichts als das Resultat eines subtilen Gedankenprozesses sei, welchen die „praktisch" genannte, aber im Grunde doch theoretische Vernunft in der Weise vollziehe, wie es Sch. S. 141 kurz und bündig darstellt. „Dieses also", heißt es dann schließlich, „ist die so allgemein verkannte eigentliche Begründung des Moralprinzips K.s, mithin das Fundament seiner ganzen Ethik." — Sonderbar! — Hiermit ist ja Sch., wie wir im ersten Theil gezeigt haben, noch nicht einmal über den ersten, populären oder rein empirischen Theil der „Grundlegung" hinüber! — Den Gedankenprozeß, welchen K. zur Auffindung der bloßen Formel für den obersten Grundsatz durchgemacht hat, — hält Sch. für das Fundament, für das Fundament, zu dessen Auffindung K. noch eine über 100 Seiten lange Untersuchung anzustellen für nöthig hält*). Sollte Sch. etwan wirklich überzeugt gewesen sein, daß diese hundert Seiten lange Untersuchung ein ganz vergebliches Bemühen, eine nutzlose Quälerei

*) Ja, seine Verkennung des eigentlichen Inhaltes und Gegenstandes dieser Untersuchung geht so weit, daß er S. 143 sogar sagt: „K. habe diesem vermeintlichen Fundament, das nichts tragen und nichts bewegen könne (damit ist jener oberste Grundsatz gemeint), eine Last von unendlicher Schwere aufgebürdet, nämlich — die Voraussetzung der Freiheit des Willens". Damit kehrt er aber offenbar das wahre Verhältniß, in welchem bei K. das Prinzip der Sittlichkeit (die Verpflichtung gegen allgemeingültige Gesetze) und die Freiheit des Willens stehen, geradezu um. Denn K. gründet gerade die Sittlichkeit auf die Freiheit und nicht diese auf jene.

Digitized by Google

sei (denn sie hat offenbar viel Mühe gekostet und kostet sie noch dem Leser, der sie gründlich verstehen will), daß also wirklich das Fundament der K.schen Moral nur in jenem Gedankenprozeß zu finden sa, — nun so mußte es das doch nachweisen und den zweiten und dritten Abschnitt der „Grundlegung", den bei Weitem größten Theil derselben, als eine überflüssige Verirrung widerlegen; denn sonst kann es ihm doch kein aufrichtiger Freund der Wahrheit glauben, am allerwenigsten aber diejenigen, welche das eigentliche Fundament der K.schen Ethik nach Sch.s Meinung „verkannt haben", weil sie es in etwas ganz Anderem suchten. — Aber nirgends finden wir auch nur ein Zeichen, daß Sch. Sinn und Zusammenhang dieser zwei Abschnitte erkannt und mit einem Worte gewürdigt hätte, geschweige denn eine Widerlegung. — Ganz beiläufig wird S. 144 das erwähnt, was gerade das Ziel und Resultat der ganzen Untersuchung ist, nämlich die Lehre von der Freiheit. Sch. sagt da, „K. habe die Freiheit, trotz seiner wiederholt ausgesprochenen Ueberzeugung, daß sie in den Handlungen der Menschen schlechterdings nicht statt haben könne, dennoch blos auf den Kredit jenes so in der Luft schwebenden Fundaments der Moral, wenn auch idealiter (!) und als Postulat wieder angenommen". — Nun, wenn der Grundsatz ohne diese Freiheit in der Luft schwebt, so hätte doch Sch. sich sagen müssen, daß K. eben nicht in jenem Grundsatz das Fundament der Ethik sah, sondern in der Freiheit. Ohne sich aber um diesen Zusammenhang zwischen K.s Lehre von der Freiheit und seinem Prinzip der Sittlichkeit eingehender zu kümmern, macht Sch. K.en aus der Annahme dieser Freiheit hier einen schweren Vorwurf, während er dieselbe im 10. §. doch wieder als das größte Verdienst bis in den Himmel erhebt. — Sollte man es für möglich halten, daß ein Philosoph, der sich noch dazu einen gründlichen Kenner der K.schen Philosophie nennt, in derselben Abhandlung an der einen Stelle S. 176 sagen kann: „die Lehre K.s vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit sei die größte Leistung menschlichen Tiefsinnes", um an einer andern Stelle jenen richtig durchschauten Begriff der Freiheit so zu verdrehen und anzuwenden, daß dem großen K. daraus ein kindischer Widerspruch entsteht? — Man sollte doch zum Allermindesten wenigstens einige Worte zur Verständi-

Digitized by Google

gung über diese Differenz erwarten, (etwa, daß wir es hier mit zwei verschiedenen Begriffen von Freiheit zu thun hätten;) aber nichts dergleichen findet sich vor, kein Wort! —

Im 10. §. der „Grundlage der Moral" zeigt Sch. ein ganz richtiges Verständniß von K.s Lehre über die Freiheit und den Charakter (wir werden davon weiter unten ausführlicher reden,) aber für eine Erkenntniß des innigen Zusammenhangs dieser schon in der „Kritik der R. V." entwickelten Begriffe mit K.s Fundament der Ethik, habe ich vergeblich, in der ganzen Philosophie Sch.s vergeblich gesucht nach einer einzigen Spur. Wie sollen wir eine solche Art zu kritisiren nennen? und dürfen wir uns noch wundern, wenn wir in einer solchen Kritik die ganze Begründung K.s zerbröckelt finden, so daß Sch. z. B., um nur Eins anzuführen, die anderen Formeln, welche K. im Lauf der Untersuchung noch für seinen Grundsatz aufgestellt hat (im 8. §. S. 160 ff.) so kritisirt, als ständen sie zufällig, ohne Zusammenhang da, als wären sie zum Vergnügen abgeleitet, und die einzelnen Begriffe so behandelt, als ständen sie gar nicht in Beziehung zu einander und zum Ganzen? während sie doch (wie jene Formeln) nothwendige Glieder in dem ganzen Gedankenlauf sind und nur im Zusammenhang richtig verstanden werden können.

Holen wir daher das von Sch. Versäumte, eine Darlegung des Gedankengangs der K.schen Untersuchung, nach und prüfen wir Sch.s Einwürfe gegen die einzelnen Begriffe und Formeln an den Stellen, wo diese sich wirklich finden!

2. K. hatte (so weit waren wir im vorigen §. gelangt) den Begriff eines kategorischen Imperativs festgestellt und die Frage lautete nun: „wie ist ein solcher Imperativ möglich?" oder was dasselbe ist, „woher haben die Gesetze, an welche er den Willen bindet, ihre Auktorität?" mit einem Worte: der Gebieter jenes Imperativs wird gesucht. — Anstatt nun, was das Nächstliegende gewesen wäre, aus dem Begriff des kategorischen Imperativs zu folgern, daß jene Gesetze selbst die Auktorität entweder in sich tragen müssen, d. h. selbst die Formen sind, in welchen ein ursprünglicher, herrschender Wille gebietet; oder daß ein andrer Wille vorhanden sein müsse, welcher sich den Gesetzen widmet, um sie zur Herrschaft zu bringen, sei es nun daß er selbst erst

Digitized by Google

durch die Gesetze hervorgerufen würde oder daß er schon a priori für sich bestände; anstatt aus dem Begriff eines sinnlich-vernünftigen Wesens jene selbstständige Auktorität der sittlichen Normen zu begründen, meint K. S. 50: „es sei bei dem kategorischen Imperativ oder dem Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit, (die Möglichkeit desselben einzusehen) auch sehr groß. Er sei ein synthetisch praktischer Satz a priori, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit im theoretischen Erkenntnisse habe, so lasse sich leicht abnehmen, daß sie im praktischen nicht weniger haben werde". — Allein ich meine, der Grund sei eben der, daß jener Imperativ vor der Hand noch ein Gebot ohne Gebieter ist. Sobald dieser feststeht, muß sich auch jene Frage nach der Möglichkeit des Imperativs überhaupt, leichter entscheiden lassen. Anstatt nun aber auf diesen Gebieter direkt loszusteuern, vermehrt K. jene Schwierigkeit noch um ein Beträchtliches; und zwar wieder durch jenen Formalismus, den wir schon oben selbst getadelt haben. Er klammert sich nämlich an den bloßen Imperativ selbst an, wirft denselben herüber und hinüber und will damit erreichen, daß aus dem bloßen Begriff desselben jener Gebieter herausspringe. Er sagt S. 51: „wir wollen zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand giebt, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann." Und so gelangt er auch hier wieder wie oben, auf dem Wege eines rein begrifflichen Gedankenprozesses zu der allgemeinen, inhaltsleeren Formel: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie allgemeines Gesetz werde."

Was K. zunächst durch die Aufstellung und Betrachtung dieser Formel, sowie durch die beigefügten Beispiele (S. 51—58) erreichen will, nämlich (vgl. S. 59) 1) einmal den Nachweis, „daß wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen keineswegs als in hypothetischen ausgedrückt werden könne"; und dann 2) die Feststellung „des Inhaltes des kategorischen Imperativs, der das Prinzip aller Pflicht enthalten müßte"; — das ist ganz gut und würde auch die Lösung der Frage unmittelbar fördern; daß er aber

Digitized by Google

als Inhalt Nichts als die bloße „Allgemeingültigkeit" angiebt und so wieder die theoretische Vernunft in die Ethik eindringen läßt, ist verhängnißvoll, denn damit rückt er die Lösung nur wieder in weitere Ferne hinaus; und die Auffindung des Gebieters wird so immer schwieriger. Denn wer soll die Befolgung der „Allgemeingültigkeit der Maximen als Gesetze" gebieten, da die theoretische Vernunft, welche diese allgemeinen Gesetze aufsucht, eben an sich theoretisch, nicht praktisch ist, also unmittelbar keinen Einfluß auf den Willen hat?

Müssen wir demnach aber auch Sch.s Angriffe auf die obige Formel für berechtigt erklären, so thut er doch K. Unrecht in seiner Beurtheilung der ersten Ersatzformel, welche K. von dieser Hauptformel S. 52 ableitet und welche lautet: „Handle so, als ob die Maxime Deiner Handlung durch Deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte." — Sch. wendet nämlich hiergegen auf S. 159 ein: „daß die Maxime der Ungerechtigkeit, das Herrschen der Gewalt statt des Rechts, welches nach dieser Formel auch zu denken unmöglich sein solle, doch eigentlich das wirklich und faktisch in der Natur herrschende Gesetz sei, nicht nur in der Thierwelt, sondern auch in der Menschenwelt. Wie könne man da sagen, daß die Rechtspflichten auf einer Maxime beruhen, deren Gegentheil als allgemeines Naturgesetz genommen, gar nicht einmal ohne Widerspruch gedacht werden könne; die Tugendpflichten aber auf einer Maxime, deren Gegentheil man zwar als allgemeines Naturgesetz denken, aber unmöglich wollen könne?" — Allein K. hat das Wort „Natur" hier in einem ganz anderen Sinn gebraucht. S. 52 heißt es ausdrücklich: „Natur im allgemeinsten Verstande, der Form nach, heißt das Dasein von Dingen, sofern es nach allgemeinen Gesetzen (also nicht nach jenen empirischen Naturgesetzen, von welchen Sch. redet) bestimmt ist". Dazu vergleiche man noch, was K. in der Kritik d. prakt. V. R. S. 189, „von der Typik der reinen praktischen Vernunft" sagt, und lese die Vorrede zu den „Metaph. Anfangsgründen der Naturwissenschaft"; und man wird erkennen, daß K. hier unter Naturgesetzen nur jene allgemeinen a priorischen Prinzipien verstanden wissen will, ohne welche die Dinge der Natur, (die Erscheinungen) überhaupt nicht bestehen können; nicht aber jene concreten Erfahrungsgesetze,

Digitized by Google

welche an den concreten Einzeldingen erst beobachtet werden. Geriethe doch K. auch in einen sehr auffallenden und plumpen Widerspruch mit sich selbst, wenn er „Natur" in jenem Sinn gebrauchte, welchen Sch. ihm unterschiebt. Denn gerade vom sog. „Natürlichen", d. h. von allem Empirischen, Wechselvollen und Unvollkommenen die Ethik frei zu machen, ist ja, wie schon oft hervorgehoben, sein Hauptbestreben. —

Daß es sehr leicht ist, einen Philosophen, wie K., auf diese Weise ad absurdum zu führen, daß es aber auch ebenso wohlfeil und eines gründlichen und gerechten Kritikers durchaus unwürdig ist, brauchen wir nicht erst besonders hervorzuheben. Kehren wir zu K.s Gedankengang zurück! — so haben wir also „Natur mehr in dem Sinne von „Wesen" zu nehmen, so daß unter „allgemeinen Naturgesetzen" eines Dinges diejenigen Gesetze zu verstehen sind, welche das allgemeine Wesen, den Begriff desselben constituiren. Da wir es nun hier nur mit der „praktischen Vernunft" zu thun haben, so handelt es sich um diejenigen Gesetze, welche die Vernunft als solche constituiren, oder welche in einem „Reiche von lauter vernünftigen Wesen" herrschen würden. Dieses also wollte K. ausdrücken, daß der kategorische Imperativ vorschreibe, man solle sich bei allen Handlungen von solchen Maximen leiten lassen, welche Naturgesetze für ein Reich von lauter vernünftigen Wesen abgeben könnten, welche in einem solchen Reiche stets mit Nothwendigkeit befolgt würden; mit andern Worten: man solle sich schon hier stets als ein Glied dieses idealen Reiches betrachten und betragen. In dieser Form hat der Satz kaum etwas Anstößiges, wenn man bedenkt, daß ja der Mensch nach dem einen Theile seines Wesens wirklich ein vernünftiges Wesen ist, jene „allgemeinen Naturgesetze" des sittlichen Willens in sich trägt und unmittelbar vernimmt. Dies benutzt nun auch K. um die Frage nach der Möglichkeit des kategorischen Imperativs zu lösen. —

3. Die Frage stellt sich nämlich nun so (vgl. S. 62): „Ist es ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen können?" mit andern Worten: (S. 63) „wie ist es möglich, daß Vernunft für sich allein das Verhalten bestimmt?" — „Wenn es ein nothwendiges Ge-

Digitized by Google

setz ist, so muß es (völlig a priori) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein." Dieser Gedanke, der allerdings „einen Schritt hinaus zur Metaphysik zu thun nöthige", soll die Lösung anbahnen. S. 63 finden wir nun die Definition: „Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß, sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein." In diesem Satze steckt in der That schon ein Hauptmittel zur Lösung der Frage, denn er schafft in der Folge den Gebieter herbei; während die darauf folgenden Worte: „Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck" ꝛc., einen Ersatz für den fehlenden Inhalt an die Hand geben sollen.

Wir sehen schon hier, daß K. durch jenen inhaltsleeren, sich selbst bestimmenden Willen zu seiner Zwecktheorie genöthigt wird, daß diese also durchaus keine „nutzlose Spielerei" ist. — Um Inhalt und Gebieter wiederzugewinnen, muß er im Gegensatz zu seiner eignen Behauptung, daß die Absicht keinen moralischen Werth verleihe, daß die Aufstellung des Guten nicht vor dem Gesetze vorhergehen dürfe, seine Zuflucht zum „Zwecke" nehmen, der doch nur ein andrer Name für Absicht, die objektive Absicht, ist. Zu diesem Widerspruch kommt dann auch noch ein, für sich betrachtet, allerdings widerspruchsvoller Begriff. „Daß nämlich Etwas als Zweck an sich existiren soll", hat Sch. ganz richtig als einen Ungedanken bezeichnet. Denn „Zwecksein" heißt „gewollt sein", was aber erst gewollt wird, kann nicht schon vorhanden sein. — Doch steckt hinter dieser Annahme eines „Zweckes an sich", mehr als Sch. vermuthet. Der eigentliche Sinn jenes Satzes ist nicht, daß die Existenz des Menschen (welcher jener Zweck an sich sein soll) erst gewollt werde, sondern K. fand nur in dem vieldeutigen Namen und Begriff des „Zweckes" (der ja in der Philosophie und besonders in der Metaphysik schon eine so große Rolle gespielt hat) ein willkommenes Werkzeug, um sich jenen durch seinen Formalismus verloren gegangenen gebietenden Willen, sowie den Inhalt des Imperativs, die normirenden Gesetze, wiederzuerobern. Dies zeigt klar und deutlich die andre Fassung, in welcher K. den obigen

Digitized by Google

Satz vom „Zweck an sich“ noch ausspricht, nämlich S. 66: „Die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich“; so wie die ausdrückliche (allerdings aber auch sonderbare) Verwahrung gegen die Auffassung dieses Zweckes als „eines erst zu bewirkenden“, endlich auch noch das S. 70 Gesagte: „Die Menschheit wird in jenem obersten Prinzip nicht als Gegenstand, den man sich selbst wirklich zum Zwecke macht, vorgestellt, sondern als objektiver (!) Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, er muß also aus reiner Vernunft entspringen.“

Aus diesen Stellen geht klar hervor, was das eigentliche Ziel und treibende Motiv dieser ganzen Zweckspeculation ist, und S. 70 wird es auch ausdrücklich ausgesprochen: daß nämlich so ein Wille gefunden werde, welcher die Realisirung der Gesetze, der Normen, im concreten Willensleben will. Also „Zweck an sich“ soll nicht eigentlich, wie Sch. es auffaßt, einen Zweck ohne Willen bedeuten, sondern einen Zweck, der in sofern schon a priori existirt, als auch der auf ihn gerichtete Wille schon a priori vorhanden sein muß, unabhängig von den zufälligen Begehrungen. Das, worauf diese gerichtet sind, nennt deßhalb K. die „subjektiven Zwecke“ im Gegensatz zu jenem „objektiven Zweck an sich“, den Gesetzen, worauf der sittliche Wille an sich gerichtet ist. Mit diesem Resultat sind wir aber auch zugleich an den entscheidenden Punkt der ganzen Frage gestellt. Denn S. 70 heißt es weiter: „Das Subjekt aller Zwecke ist aber jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich: hieraus folgt das dritte Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung (!) desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.“ „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen (gedacht), daß er auch als selbst gesetzgebend und eben um deßwillen allererst dem Gesetze, davon er sich selbst als Urheber betrachten kann, (er hat es sich ja zum Zweck gemacht), unterworfen angesehen werden muß. — Mit Einem Wort: die Autonomie ist das Resultat, und sie zu finden war das Ziel der ganzen Untersuchung.“

Digitized by Google

K. hat nun, was ihm durch die bloße „Allgemeinheit des Gesetzes" als Inhalt des Imperativs, sowie durch die Beschränkung auf den bloßen abstrakten Begriff eines kategorischen Imperativs verloren gegangen war, seinen eigentlichen obersten Grundsatz, wiedergefunden, hat das gefunden, was durch einen einfachen Schluß zu erzielen war, daß nämlich die moralischen Gesetze, wenn sie ihre Auktorität nicht durch einen auf irgend ein zufälliges Gut gerichteten Willen erhalten dürfen, wenn sie ferner gemäß dem Begriffe der Sittlichkeit nur kategorisch gebieten können, daß sie dann ihre Macht nur entweder sich selbst, oder einem auf sie selbst direkt gerichteten, a priori vorhandenen Willen (wenn es einen solchen giebt) zu verdanken haben; d. h. daß der Mensch sich lediglich deßhalb an diese Gesetze gebunden weiß, weil er sie selber, an sich betrachtet, ursprünglich wolle; und daß endlich, wie es S. 86 u. ö. betont wird, dieser Wille sich eben nicht als Imperativ ankündigen würde, wenn nicht die andre zufällige Seite des menschlichen Wesens, die Sinnlichkeit, ihm widerstritte, wenn die Gesetze mit Nothwendigkeit das Wollen bestimmten (im Zustande der Heiligkeit).

4. Zur Bekräftigung der Behauptung, daß die Sittlichkeit nur auf Autonomie beruhen könne, führt K. S. 77 ff. noch aus, daß auf dieser Autonomie auch die Würde des Menschen beruhe, ein Prädikat, welches dem Menschen nur insofern zukomme, als er „der Sittlichkeit fähig, (besser: theilhaftig) sei".

Gegen diesen Begriff der Würde und seine Einführung in die Begründung der Ethik ist Sch. sehr heftig zu Felde gezogen. S. 166—167 sagt er in Anknüpfung an K.s Worte: „was über allen Preis erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstattet, hat eine Würde": „Jeder Werth ist die Schätzung einer Sache im Vergleich mit einer andern, also ein Vergleichungsbegriff, mithin relativ und diese Relativität macht eben das Wesen des Begriffs Werth aus. Ein unvergleichbarer, unbedingter, absoluter Werth, dergleichen die Würde (nach K.) sein soll, ist demnach, wie so Vieles in der Philosophie, die mit Worten gestellte Aufgabe zu einem Gedanken, der sich gar nicht denken läßt, so wenig wie die höchste Zahl, oder der größte Raum". Die Würde ist sonach „ein Wort, welches, wo Begriffe fehlen, zur rechten Zeit sich einstellt".

Digitized by Google

Dem gegenüber müssen wir sagen, daß es allerdings eine große Klasse von Werthen giebt, welche sich nur durch den Grad unterscheiden; das sind diejenigen, welche sich nach einem vorausgehenden Begehren, nach einem Bedürfniß richten und darum so wandelbar sind wie dieses. Dies sind lediglich relative Werthschätzungen. Es giebt aber auch, und das meint K., eine absolute Werthschätzung, in welcher die Gegenstände als solche unmittelbar das Wohlgefallen unsers sich stets gleichbleibenden ästhetischen Urtheilsvermögens a priori erregen. Weil diese Gegenstände als solche, nicht in ihrem Verhältniß zu etwas Zufälligem, sondern für sich gefallen, heißen sie absolut werthvoll. Hier giebt es daher allerdings kein „Minder" und kein „Mehr", sondern nur ein „Entweder — oder": Eine Form ist entweder schön, oder häßlich, ein Wille entweder gut, oder nicht gut; und deßhalb haben diese Gegenstände entweder einen absoluten, einen unvergleichlichen Werth, oder sie haben keinen. Ueber diesen Gegenstand giebt es schon so gründliche Auseinandersetzungen besonders bei Herbart und seinen Schülern, daß es nicht nöthig ist, darüber hier noch ausführlicher zu reden. Man vergleiche besonders Herbarts „Praktische Philosophie", Hartensteins „Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften", die Einleitung und vor Allem die Einleitung in Zimmermanns „Aesthetik". Auch Schillers Aufsätze über „Anmuth und Würde", „über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts" u. a. sind schon geeignet hierüber die nöthige Aufklärung zu geben.

Was nun aber Sch.s Opposition gegen die Einführung dieses Begriffes in die Begründung der Ethik anlangt, so mag gegen manchen „gedanken- und rathlosen Moralisten" vielleicht der Vorwurf berechtigt sein, daß er (vgl. S. 166) „seinen Mangel an einer wirklichen oder wenigstens doch irgend etwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenem imponirenden Ausdruck „Würde des Menschen" verstecke". Gegen K. selbst aber begeht Sch. eine große Ungerechtigkeit, wenn er in den Parergis Bd. II. S. 216 (§. 110, 2. Aufl.) sagt: „K. habe zum Moralprinzip die Würde gemacht, wenn man aber überhaupt früge, worauf denn diese angebliche Würde des Menschen beruhe; so würde die Antwort bald dahin gehen, daß es auf seiner Moralität sei. Also, die Moralität auf der Würde, die Würde auf der Moralität". —

Digitized by Google

Denn K. hat die Würde des Menschen gar nicht als das Fundament der Ethik hingestellt, sondern hat gleich von vornherein S. 77 gesagt: „Moralität ist die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, d. h. Würde haben kann. Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, das, was allein Würde hat."

Wie sehr aber K. Recht hat, wenn er sagt: „Es kann in sittlichen Dingen nichts Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung" u. s. w., — das beweist Sch., wenn er in eben jenem 116. §. des 2. Bandes der Parerga der Verwendung des Begriffes „Würde" in der Ethik damit entgegentritt, daß er sagt: „Mir scheint der Begriff der Würde auf ein am Willen so sündliches, am Geiste so beschränktes, am Körper so verletzbares und hinfälliges Wesen, wie der Mensch ist, nur ironisch anwendbar zu sein" u. s. w.; als ob K. meine, daß dem Sünder und nicht vielmehr dem die Idee der Sittlichkeit darstellenden Menschen Würde beizulegen sei. — K. befindet sich übrigens auch in vollem Einklang mit der alltäglichen Erfahrung, d. h. mit dem gewöhnlichen gesunden Urtheil, als welches ebenfalls lehrt, daß in der That die Würde des Menschen allein abhängt von der Darstellung der Idee der Sittlichkeit, oder der Autonomie in der Wirklichkeit; was freilich nur durch redlichen Kampf mit den unsittlichen Mächten um den Preis der Tugend erreicht werden kann. Diese Erfahrungsthatsache, daß die gemeine moralische Beurtheilung dem sittlichen Menschen „Würde" als Prädikat beilegt, benutzt aber K. um zu zeigen, (vgl. besonders S. 79), daß auch dieser Begriff der „Würde" bei einer philosophischen Begründung zuletzt auf den Begriff der Autonomie führe; „Autonomie, heißt es, ist der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur." Denn „vermöge derselben gehen die Gesetze, an welche der Mensch gebunden ist, von ihm selbst als einem vernünftigen Wesen aus; die Gesetzgebung aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichlichen Werth haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat". („Würde"

Digitized by Google

ist übrigens nicht identisch mit absolutem Werth überhaupt, sondern sie bezeichnet den absoluten Werth einer Person.)

5. Aber freilich die eigentliche Bedeutung dieser „Autonomie" hat Sch. gar nicht erkannt. Dies zeigen seine Angriffe auf die Sätze, und Begriffe, durch welche sie K. erklärt und begründet. K. sagt nämlich S. 72 ff. unt. A.: „Die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht sei das specifische Merkmal eines categorischen Imperativs im Gegensatz zum hypothetischen"; ein allgemein gesetzgebender Wille schreibe Handlungen aus Pflicht vor, die sich auf gar kein Interesse gründen"; endlich „alle früheren Moralprinzipien seien deßhalb verunglückt, weil sie den Handlungen immer, sei es als Zwang oder Reiz, ein Interesse zum Grunde legten".

Dagegen wendet Sch. ein: „Motiv und Interesse seien Wechselbegriffe, also sei ein interesseloser Wille ein motivloser Wille, einen solchen gebe es aber nicht". Das ist an sich ganz richtig, aber es steht auch gar nicht im Widerspruch zu K.s Behauptungen. Denn dieser sagt S. 82: „das Gesetz (jener objektive Zweck, wie ers nun nennt), solle nur einschränkend (sc. normirend) gedacht werden". Er unterscheidet von dem formalen Gesetze die Motive, die „subjektiven Zwecke", als Materie des concreten Willens, ohne welche allerdings kein concreter Wille zu Stande kommen kann. Diese Motive, oder das auf die Materie gerichtete Begehren nennt er „Interesse"; und dieses Interesse, meint er, dürfe der Beurtheilung der Handlungen nicht zu Grunde gelegt werden.

Gehen wir übrigens dem Begriffe des Interesses oder Motivs tiefer auf den Grund, so muß es eine den Willen bewegende Kraft sein, nicht blos (wie Sch. es ansieht) „ein vom machtlosen Intellekt am Willen vorübergeführtes machtloses Objekt". Diese Kraft kann nun ein auf ein bestimmtes Objekt gerichtetes Begehren sein, — dann haben wir jenes „Interesse" im engeren Sinn, von welchem K. spricht; soll aber der Wille moralisch sein, so muß dasjenige Motiv (im allgemeinsten Sinn genommen), oder die Kraft, welche die schließliche Willensentscheidung herbeiführt, nach K. die „Vorstellung des Gesetzes", oder besser der auf die Gesetze gerichtete Wille, mit andern Worten: „die Liebe zum Guten" sein. — Wird also Motiv so

Digitized by Google

im allgemeinsten Sinn genommen, so giebt es allerdings keinen motivlosen, ja es giebt auch in der That keinen interesselosen Willen, da jeder Wille ein Objekt, mit K. zu reden, einen „subjektiven Zweck" haben muß. Aber K. wollte auch gar weiter Nichts feststellen, als daß nicht das Begehren, das materielle Interesse, unmittelbar zum Willen werden dürfe, sondern daß die Willensentscheidung den Gesetzen allein, und auch diesen wieder nicht durch ein Interesse, sondern durch sich selbst überlassen werden müsse. — Dadurch aber, daß K. in den obigen Sätzen die „Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht" so hervorhebt, will er zu der Einsicht führen, daß der auf die Gesetze gerichtete Wille nicht ein erst zufällig durch irgend ein Begehrungsobjekt erweckter Wille sein dürfe, sondern a priori mit der Natur eines vernünftigen Wesens zugleich vorhanden und gegeben sein müsse.

Es ist zum richtigen Verständniß der K.schen Ethik durchaus nöthig, daß man diesen Begriff eines a priori vorhandenen Willens, welchen K. sogar mit der „praktischen Vernunft" selbst identificirt (vgl. S. 36), nicht verwechselt mit den concreten Willensakten. Man muß stets festhalten, daß hier das Wort Wille nicht in dem gewöhnlichen Sinn eines mit dem Bewußtsein der Erreichbarkeit verbundenen Begehrens nach irgend einem Objekt der Außenwelt gebraucht ist, sondern in dem allgemeineren Sinn eines Strebens, einer Kraft; so daß dieser „vernünftige Wille", der nicht nur auf die Gesetze als Objekt gerichtet ist, sondern „als praktische Vernunft selbst an der Gesetzgebung Antheil hat" (vgl. S. 79), etwa der Kraft zu vergleichen sein dürfte, welche in dem Keime einer Pflanze schlummert und welche gleichsam die Gesetze vorschreibt, nach welchen sich die chemischen Elemente verbinden und gruppiren müssen, damit die Pflanze, die der Idee und Möglichkeit nach schon in dem Keime verborgen liegt, wirklich aus diesem hervorwachse. Wie der Keim in seiner Entwicklung zur Pflanze einerseits jenen Gesetzen folgt, die doch anderseits aus ihm selbst stammen, so „gehorcht", mit K. zu reden, das vernünftige Wesen (oder der Mensch durch seine Vernunft) jenen allgemeinen Gesetzen, welche es selbst gegeben hat, und offenbart sich bei der Entstehung einzelner Willensakte durch Urtheil, Gebot, Warnung, Reue u. s. w. wie die Pflanze ihr Wesen durch Stamm, Aeste, Blätter, Blüthen, Früchte u. s. w. manifestirt.

Digitized by Google

Was nun aber endlich noch Sch.s Behauptung anlangt, daß „die Autonomie bei K. keine unmittelbare Thatsache des Bewußtseins sei", womit er der gegentheiligen Behauptung Reinholds entgegentritt (vgl. S. 145); so begründet er diese Behauptung wieder mit dem Satz: „daß sie ja dann anthropologisch mithin empirisch begründet sei, was K.s ausdrücklichen und wiederholten Erklärungen zuwiderlaufe". — Da wir diesen auch gegen den obersten Grundsatz gerichteten Einwand schon oben als einen Irrthum widerlegt haben, so brauchen wir hier kein Wort weiter darüber zu verlieren. Sch. fügt aber hinzu: „die Autonomie sei Eins und dasselbe mit dem kategorischen Imperativ, dem obersten Grundsatz". Diese Behauptung nöthigt uns, noch darauf aufmerksam zu machen, daß allerdings blos der oberste Grundsatz *selbst*, die Gebundenheit an Gesetze, unmittelbare Bewußtseinsthatsache ist, nicht aber auch die Autonomie; sondern diese ist vielmehr, wie K. ausdrücklich bemerkt und durch seine lange Untersuchung auch bewährt hat, das Resultat der philosophischen Entwicklung „des einmal im Schwange gehenden Begriffes der Sittlichkeit und der andern mit diesem unmittelbar zusammenhängenden Begriffe der Vernunft, des kategorischen Imperativs" u. s. w. (vgl. S. 88 und 95). „Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit, hält, muß das angeführte Prinzip zugleich einräumen."

Ist nun aber auch die Autonomie eine Idee, zu deren Annahme eine *Analytik* der Begriffe der Sittlichkeit nothwendig führt, „so kann doch, meint K. (vgl. S. 87 und 95), die Wirklichkeit dieses Prinzipes der Autonomie, d. h. daß der Wille jedes vernünftigen Wesens wirklich an selbst gegebene Gesetze als Bedingung nothwendig gebunden ist, nicht durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe bewiesen werden, weil es nämlich ein *synthetischer Satz* ist; „man müßte über die Erkenntniß der Objekte und zu einer Kritik des *Subjekts*, d. i. der reinen praktischen Vernunft, hinausgehen"; „denn völlig a priori muß dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, erkannt werden können; dieses Geschäft aber, sagt K., gehört nicht in den gegenwärtigen zweiten Abschnitt der Grundlegung, der immer noch, wie der erste, bloß *analytisch* ist; sondern daß die Autonomie des Willens wahr, und als ein Prinzip a priori schlechterdings nothwendig

Digitized by Google

ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft". Und so soll nun der dritte Abschnitt mit der Ueberschrift: „Uebergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft", auf synthetischem Wege diesen Beweis liefern, und so die endgültige Lösung der Frage herbeiführen. Es geschieht dies aber durch die Lehre von der Freiheit, mit welcher wir uns also nun noch zu beschäftigen haben.

§. 15.

Kants Begründung der Ethik durch die Freiheit.

1. Aus dem oben Gesagten geht hervor, daß auch K.s Lehre von der Freiheit, soweit sie sich auf das Fundament der Ethik bezieht (wir heben dies ausdrücklich hervor), eine Lehre ist, zu welcher er durch den einmal genommenen Gedankenlauf mit Nothwendigkeit geführt wurde. Aber dies, sowie die Worte K.s, daß er „der speculativen Vernunft ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten gerade deßhalb benommen habe, um Gott, Freiheit und Unsterblichkeit behufs des nothwendigen praktischen Gebrauchs der Vernunft annehmen zu können"*), — das wurde, wie wir schon oben bei Gelegenheit gezeigt haben, von Sch. so wenig beachtet, daß derselbe die Lehre, welcher er im 10. §. eine maßlose Anerkennung und Hochpreisung zu Theil werden läßt, im 6. §., welcher vom „Fundament der K.schen Ethik" handelt, in welchem er also auf den inneren Zusammenhang derselben mit diesem Fundament hätte eingehen müssen (vgl. S. 144), als ein Unding verwerfen kann. Als Grund für diese Verwerfung, muß die kurz hingeworfene oberflächliche Bemerkung dienen: „K. habe wiederholt die Ueberzeugung ausgesprochen, daß Freiheit in den Handlungen des Menschen schlechterdings (?) nicht Statt haben könne, daß vielmehr bei genauer Kenntniß des Charakters eines Menschen und aller auf ihn einwirkenden Motive, das Handeln desselben sich so sicher und genau wie eine Mondfinsterniß würde ausrechnen lassen" u. s. w., — ohne daß auch nur mit einem Wort an das erinnert wird, was K.

*) Vgl. Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der R. V.

Digitized by Google

über das Zusammenbestehen der zur Begründung der Ethik als Postulat nöthigen Freiheit mit der so stark betonten Nothwendigkeit gesagt hat. So gewinnt es an dieser Stelle der Sch.schen Kritik den Anschein, als sei K. unabsichtlich und unbewußt in einen sehr auffälligen Widerspruch mit sich selbst gerathen; und doch ist sich K., wie auch Sch. im 10. §., wo es sich aber gar nicht mehr um das eigentliche Fundament der Ethik handelt, anerkennen muß, dieses Widerstreits beider Vernunftbegriffe voll und klar bewußt gewesen. — Wir sagten schon oben, daß Sch. zum Mindesten hätte nachweisen müssen, daß wir es hier mit zwei verschiedenen Begriffen von Freiheit zu thun hätten, von denen eben nur der eine haltbar sei. Wir werden unten zeigen, daß sich die Sache in der That so verhält, nur mit dem Unterschied, daß nicht der von Sch. verworfene Begriff der unhaltbare ist, sondern der von ihm hochgepriesene.

Hier aber ist es unsre Aufgabe, wieder einmal das von Sch. Versäumte nachzuholen, nämlich eine selbstständige Darlegung von K.s Freiheitslehre in ihrem innigen Zusammenhang mit seinem Fundament der Ethik, d. h. eine Darstellung derjenigen Lehre von der Freiheit, welche K. der Ethik zu Grunde legte, nicht derjenigen, welche er zur Erklärung anderer Probleme, wie z. B. der Verantwortlichkeit, anzunehmen für nöthig befand.

Ich muß nämlich gestehen, daß ich nach wiederholter Vergleichung aller einschlagenden Stellen, wie sie sich in den verschiedenen Schriften K.s von der „Kritik der R. V." bis zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zerstreut vorfinden, zu der Ueberzeugung gelangt bin, daß die Lehre von der Freiheit nicht überall ganz dieselbe ist, daß besonders die in der „Grundlegung z. M. d. S." entwickelte sich wesentlich von der in der „Kritik der R. V." und den andern Schriften dargelegten unterscheidet; daß eine Entwicklung und Weiterbildung derselben besonders in der „Kritik der prakt. V." und in der „Religion innerhalb d. Gr. d. bl. V." zu bemerken ist, eine Weiterbildung, zu welcher allerdings die Verbindung der beiden verschiedenen Darstellungen in der „Kritik der R. V." und in der „Grundlegung" nothwendig drängen mußte. Wir haben uns zunächst hier nur an diejenige Theorie von der Freiheit zu halten, wie sie K. im dritten Abschnitt der „Grund-

Digitized by Google

legung" (vielleicht zu allererst, wenn auch dieses Werk später als die „Kritik d. R. V." und die „Prolegomena" erschien) im unmittelbaren Zusammenhang mit der Autonomie dargelegt hat; denn diese Theorie ist es, welche er seiner Ethik als Fundament zu Grunde legt. Ueber die anderen Theorien, an welche sich Sch. vornehmlich gehalten hat, soll der nächste §. die nöthige Aufklärung geben.

2. K. beginnt den dritten Abschnitt unter der Ueberschrift: „Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens" — mit den Worten: „Der Wille ist eine Art Causalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann." — „Diese Erklärung der Freiheit ist negativ, sie wird positiv, wenn man bedenkt, daß der Begriff der Causalität den von Gesetzen bei sich führt, nach welchen durch Etwas, was wir Ursache nennen, etwas Anderes, nämlich Folge gesetzt werden muß. So ist die Freiheit also nicht gesetzlos, sondern **eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen**, denn sonst wäre freier Wille ein Unding." — Diese bündige und klare Auseinandersetzung muß man bis aufs einzelne Wort sich zum Verständniß führen und festhalten, wenn man zu einer gründlichen und richtigen Einsicht in K.s Freiheitstheorie überhaupt, von Anfang bis zu Ende, besonders aber in die der „Grundlegung" gelangen will. Nur durch ihre Nichtbeachtung konnte man verführt werden, unter K.s „Freiheit des Willens" jene sinnlose Eigenschaft desselben zu verstehen, vermöge deren derselbe fähig wäre, ohne Motiv jetzt den Gesetzen gemäß zu handeln und nachher wieder nicht. Diese behufs Erklärung der Verantwortlichkeit und des Schuldbewußtseins wegen Unklarheit auch über diese Begriffe angenommene Wahlfreiheit oder Willkür ist widersinnig, weil es keinen in diesem Sinne motivlosen Willen geben kann. Diese Wahrheit ist von Sch. schon in der Schrift „über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde" und dann in der Preisschrift „über die Willensfreiheit", ferner von Herbart und besonders von Herrn Prof. Drobisch in seinem Büchlein „über moralische Statistik und Willens-

Digitized by Google

freiheit" so klar und schlagend nachgewiesen, daß es überflüssig wäre, nochmals eine ausführlichere Auseinandersetzung darüber zu geben.

Nach K. ist vielmehr derjenige Wille frei, welcher das Produkt, oder noch richtiger die Erscheinung jener nach bestimmten, unabänderlichen Gesetzen von zufälligen Naturursachen unabhängigen Causalität ist. Wie haben wir uns diese Causalität zu denken? — Offenbar nicht anders, als daß es (man erinnere sich unsrer oben gegebenen Analogie von der in einem Keime schlummernden Kraft), daß es eine fürs Erste zwar nur potentiell, aber an sich doch stets vorhandene Kraft ist, welche nur erst dann, wann sich in der Erscheinungswelt die Gelegenheit dazu bietet, auch wirklich in Erscheinung tritt und durch ihr Mitwirken beim Zustandekommen eines concreten Willens (sei es nun als Bestimmung des Willens selbst oder als blos warnende Stimme vor der That, oder als Reue nach derselben) Zeugniß von ihrem Dasein ablegt. Denn sie selbst, an sich, muß ja immer vorhanden sein, da es ihr wesentlich sein soll, nicht erst durch andre Ursachen hervorgerufen zu werden. Nur ihre Erscheinung, d. h. ob sie überhaupt erscheint (in der Erscheinung wahrgenommen wird), und wie sie dann erscheint, ob urtheilend, ob zustimmend, ob warnend, ob anklagend u. s. w. — nur das hängt von den anderen, wechselnden Ursachen mit ab; nicht sie selbst. Sie ist dem Sonnenlichte zu vergleichen, das weiß (oder einfach) erscheint, wenn es unser nacktes Auge trifft, roth, wenn es erst durch ein rothes Medium hindurchgeht, zusammengesetzt aus sieben oder mehr verschiedenen Farben, wenn es durch den Regentropfen oder das Prisma oder andre Medien hindurchgehend gebrochen wird, und welches doch immer dasselbe ist und bleibt, selbst wenn es gar nicht wahrgenommen wird, uns gar nicht scheint.

Daß sich K. wirklich seine „Freiheit" in Form einer solchen stets vorhandenen Causalität gedacht hat, und nicht, wie wieder Andre meinten, als einen Willen, der fähig wäre, willkürlich ohne Motiv zu Zeiten hervorzutreten, und zu andern Zeiten wieder nicht, — davon legt schon die Auseinandersetzung in der Kritik der R. V. S. 406 ff. (Hartensteinsche Ausg., 1. Aufl.) deutliches Zeugniß ab. Denn dort heißt es unter Anderem: „In dem intelligiblen Subjekt als Noumenon

Digitized by Google

geschieht nichts, giebt es keine Veränderung, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, keine Zeitfolge, kein Früher, kein Später; diese Causalität der Vernunft **entsteht nicht**, oder hebt etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen; die Vernunft ist die **beharrliche** Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint*)." — Wir hätten also in dieser Causalität eine Constante zu der Variablen, welche in den wechselvollen Naturursachen besteht, nur daß trotz jener Causalität (der Vernunft) Willen zu Stande kommen können, welche als nicht unmittelbar durch die Constante mit hervorgebracht erscheinen, weil diese durch die zu kräftige Variable gehemmt wurde; daß sie aber trotzdem, wenn auch nicht unmittelbar erscheinend, sondern scheinbar verstummt, doch stets vorhanden war, das zeigt sie nach der unsittlichen That durch die niederschmetternde Gewalt, mit welcher sie nachträglich in der Reue von ihrem Dasein doch noch Zeugniß ablegt.

3. Wichtiger noch als diese Klarstellung ist die Beantwortung der Frage: was das nun für Gesetze seien, „nach welchen die Causalität wirkt". Denn hier liegt der Grund zu den späteren Differenzen in den verschiedenen Freiheitstheorien. Nach der Theorie, welche Sch. im 10. §. bespricht, sind sie der Ausdruck des intelligiblen Charakters, der angeborenen Individualität. Sehen wir zu, was dagegen die „Grundlegung" hierüber lehrt.

Die Fortsetzung des Citats, welches wir oben aus dem Anfang des dritten Abschnitts gaben, lautet: „Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist einerlei." — Also: die Gesetze, nach welchen jene Causalität wirkt, sind die sittlichen Gesetze und keine anderen. Hiermit stimmt auch der ganze dritte Abschnitt von Anfang bis zu Ende genau überein, indem sich diese Ansicht in jeder Zeile fast ausspricht. Ich citire nur folgende durchaus unzweideutige Stellen: S. 104 heißt es: „wir denken uns als sittlichen Gesetzen unterworfen, weil wir uns Freiheit des Willens beigelegt haben, denn Freiheit und eigne Gesetzgebung sind beides Autonomie,

*) Vgl. außerdem besonders „Prolegomena" §. 53.

Digitized by Google

mithin Wechselbegriffe"; S. 107 heißt es nach der populären und doch so klaren Darlegung, daß wir uns noch als Noumena unter bestimmten Gesetzen denken müssen: „Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet und das ist die Vernunft. Diese als reine Selbthätigkeit ist sogar dadurch noch über den Verstand erhoben, daß" u. s. w. S. 108 fährt K. fort: „Vernunft unter dem Namen der Ideen zeigt eine so reine Spontaneität, daß" u. s. w. S. 109 steht: „Der Mensch muß sich als zur intelligiblen Welt gehörig unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern blos in der Vernunft gegründet sind, betrachten;" und S. 110: „Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein." Auch auf jenes an andrer Stelle ausgesprochene Wort, daß wir „ohne Sinnlichkeit mit Nothwendigkeit sittlich handeln würden", können wir uns hier berufen. (Dies verträgt sich offenbar nicht mit jener Lehre vom intelligiblen Charakter, da aus diesem auch ohne Sinnlichkeit gerade die unsittlichen Handlungen mit Nothwendigkeit entspringen würden.) — Ganz besonders spricht aber endlich noch für unsre Auffassung das Beispiel vom „Bösewicht", welches K. S. 112 aufstellt: „Dieser würde, heißt es da, wenn man ihm Beispiele reiner Sittlichkeit vorlegt, wünschen, auch so gesinnt zu sein: er kann es nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl dazu bringen, wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein". (Dies ist nach der Lehre vom intelligiblen Charakter ganz unmöglich.) „Dies beweise, daß er sich in eine andre Ordnung der Dinge versetze, in welcher er eine bessere Person zu sein glaubt, sich eines guten Willens bewußt ist, der für seinen bösen Willen als Gliedes der Sinnenwelt, nach seinem eignen Geständniß das Gesetz ausmacht". (Nach der Lehre vom intelligiblen Charakter würde sich dagegen der Bösewicht erst recht eines bösen Willens bewußt werden, wenn er sich in die „Verstandeswelt" versetzt, und auch in der That nicht als Glied der Sinnenwelt, sondern der Verstandeswelt einen bösen Willen haben.) „Das moralische Sollen, heißt es am Schluß, ist eines

Digitized by Google

nothwendiges Wollen," und endlich S. 117 u. 118: „Auf Unabhängigkeit der Vernunft von blos subjektiv bestimmten Ursachen gründet sich der Rechtsanspruch auf Freiheit. In der intelligiblen Welt giebt lediglich die Vernunft unabhängig von Sinnlichkeit das Gesetz." — — Dies ist die Lehre der „Grundlegung". Nirgends finden wir auch nur eine Spur von jenem intelligiblen Charakter, wie ihn Sch. sich aus den andern, zu anderen Zwecken aufgestellten, Theorien angeeignet hat. Und damit stimmt auch noch §. 6 der „Krit. d. prakt. V.", wo es K. noch nicht um Erklärung der Verantwortlichkeit, sondern um das Fundament zu thun ist, völlig überein. Ich bitte denselben von Anfang bis zu Ende zu vergleichen. „Freiheit" und „unbedingtes praktisches Gesetz" oder das „Bewußtsein" von diesem werden auch da identificirt.

4. Fragen wir uns nun zum Schluß, ob durch diese Freiheitslehre das Problem: die Sittlichkeit metaphysisch aus dem Wesen des Menschen abzuleiten und zu begründen, wirklich gelöst sei! — Wir glauben mit „Ja!" antworten zu können.

Denn vergegenwärtigen wir uns, was eigentlich nöthig war, damit jene allgemeinen Gesetze Auktorität und Herrschaft im Menschen haben könnten, so war es dieses: Der Mensch mußte selbst die Gesetze, d. h. ihren normirenden Einfluß auf das concrete Willensleben, wollen, mußte sie sich selbst gegeben haben: Autonomie war nöthig. — Dieses „Sichselbstbinden" an jene Normen durfte nicht durch irgend ein Interesse erst veranlaßt sein; es konnte auch nicht durch die Reue erklärt werden; noch weniger konnten wir Herbarts leicht hingeworfne Bemerkung: daß sich ein Wille erhebe, um sich der Realisirung der Ideen zu widmen, annehmen; — — nun! was blieb denn dann noch übrig? — Das was von allem Anfang an das Einfachste gewesen wäre, was sich K. durch seine äußerliche „Allgemeingültigkeit", für die man nun erst wieder im Menschen selbst einen Anknüpfungspunkt suchen mußte, was er sich durch seinen abstrakten, gebieterlosen, „kategorischen Imperativ" verdeckt hatte —: die Erklärung der Pflicht, oder der Herrschaft bestimmter Normalgesetze aus dem einfachen Begriff des Menschen als eines sinnlich-vernünftigen Wesens.

Digitized by Google

Die allgemein gültigen Gesetze können ja als a priori sich ankündigende nur in unserm innersten Wesen, in dem sich stets gleichbleibenden, stets vorhandenen Theil unseres Wesens (in der Vernunft im allgemeinsten Sinne des Worts) begründet liegen; d. h. in derjenigen Beschaffenheit unsrer allgemeinen Natur, vermöge deren wir in allem unsern Denken, Urtheilen, Wollen und Handeln stets unwillkürlich von sich immer gleichbleibenden, sich bei jeder Gelegenheit geltend machenden, Normalgesetzen begleitet werden, von Gesetzen, welche, weil sie eben den constanten Theil unsres Wesens beschreiben, bei jedem Anlaß nothwendig hervorspringen müssen, wie der Funke aus dem Stein, wenn dieser vom Feuerstahl geschlagen wird. Sobald sich diese normirenden Gesetze nicht mehr vernehmen ließen, sobald würden wir unser selbsteignes Wesen aufgegeben haben. Daß wir aber eben dies gar nicht können, sondern rücksichtlich jenes constanten Kernes unsres Wesens, nach der That noch dieselben sein müssen, wie vor derselben, — daraus erklärt sich erst die Reue; und diese überzeugt uns täglich mehr, daß jene sittlichen Gesetze eigentlich das innerste bleibende Wesen unsres Selbst ausmachen. Nur weil wir dadurch in Widerspruch mit uns selbst gerathen würden, „können wir gar nicht anders als einstimmige Willensverhältnisse billigen, disharmonische tadeln". Daher kommt auch die Bezeichnung „Seligkeit" für den Zustand der Autonomie.

Doch wie steht es Dem gegenüber mit der Sinnlichkeit, die doch auch zur Natur des Menschen gehört? — Die Antwort auf diese Frage ist sehr einfach. Die Sinnlichkeit hat, so gut wie jene Gesetze oder die Vernunft, ihren eignen, selbstständigen Beruf und Wirkungskreis. Sie hat den Stoff zum Handeln, die Motive, d. h. die concreten Objekte des Begehrens und Wollens, zu liefern und damit die Möglichkeit eines concreten Willens herbeizuführen, während die Gesetze über die Wirklichkeit desselben zu entscheiden haben. Ihr gehört die bloße Begierde, der Wunsch, die Neigung u. s. w. an, der Wille aber ist, so weit überhaupt im Bezug auf ihn die Sittlichkeit in Frage kommt, das Monopol der sittlichen Gesetze. Die Sinnlichkeit überschreitet also ihre Grenze, wenn sie, wo die sittliche Beurtheilung

Digitized by Google

einzutreten hat, auch noch bestimmenden Einfluß auf die Willensentscheidung in Anspruch nimmt.

Daß auch die Vernunft, das Bestreben sich nach Gesetzen, Formen, Formeln (!) zu richten, ihre Grenze überschreiten kann, das beweisen die sogenannten „Pedanten", welche man, wenn sie es nicht allzu schlimm treiben, wegen ihrer Pedanterie bemitleidet, die aber auch, wenn sie es zu weit treiben, sogar unser sittliches Mißfallen erregen. — Nur, wenn also beide Naturen, oder, mit Schiller zu reden, beide „Triebe" des Menschen, „der Naturtrieb" und der „Formtrieb"*) sich in ihren Grenzen halten, ist Sittlichkeit vorhanden; und wenn sie innerhalb dieser ihrer Grenzen ihre Schuldigkeit im höchsten Grade thun, dann wird auch jene über einen reichen Inhalt von Gedanken und Bestrebungen gebietende höchste Freiheit erzielt, welche Herbart im ersten seiner „Briefe über die Freiheit des menschlichen Willens" feiert, indem er in ihr „den Vorzug geistreicher und großer Männer" sieht; denn diese wird durch die Eigenschaft der K.schen Freiheit: „zufrieden zu sein mit den Regeln der Pflicht, mit der Vermeidung des Widerspruchs gegen die sittlichen Gesetze" durchaus nicht gehindert, wie Herbart meint**), sondern nur gefördert, ja durch diese Beschränkung allererst möglich gemacht; da der Sinnlichkeit, so weit sie nicht mit den sittlichen Gesetzen collidirt, voller Spielraum gegönnt wird.

Durch diese Begründung schwindet aber auch endlich der im Buchstaben der K.schen Ethik allerdings liegende Rigorismus derselben. Denn den Neigungen und Begierden wird so ihre wirkliche Berechtigung gewahrt; nur die Anmaßung einer ihnen nicht gehörenden Berechtigung wird ihnen benommen.

Sollen wir nun noch darauf hinweisen, wie sehr diese ganze Lehre mit dem allgemeinen, Jedem, der auf Sittlichkeit Etwas hält, geläufigen Urtheile zusammenstimmt? — Hinterher darf man dies als einen nachträglichen Beleg wohl thun. Wir können an die Erfahrung und das Bewußtsein eines jeden sittlichen Menschen appelliren und es ist

*) Vgl. „Briefe über ästhet. Erziehung des Menschengeschlechts".
**) Vgl. Werke Bd. 9, S. 270 in Hartensteins Ausgabe.

Digitized by Google

eine wahre Freude, dieses mit solcher Sicherheit thun zu können, wie es gerade hier möglich ist. —

Aus dieser Freiheitslehre K.s, wie sie so schön und einfach hier vor uns liegt, als eine nothwendige Consequenz jener „Autonomie", geht aber endlich auch das noch klar hervor, daß der Mensch nicht, wie es die Meinung des Materialismus, des Vulgärrationalismus und des Pelagianismus ist, nach seinem ganzen Wesen blos ein dem wechselnden Lauf der Naturnothwendigkeit unterworfenes, nur werdendes und darum in jedem Betracht, ohne alle Ausnahme, gänzlich veränderliches Ding sei. Denn es wäre in diesem Fall eben nicht der geringste Grund vorhanden, einzusehen, warum die sittlichen Gesetze, wenn sie selbst etwas Gewordenes, durch Abstraktion, Tradition, Gewohnheit, Gewalt u. s. w. Entstandenes wären, das Vorrecht genießen sollten, über die ebenfalls gewordenen Begierden und Neigungen zu herrschen; über die Neigungen, welche sich ja auch durch Gewohnheit festsetzen, aber doch stets und trotzdem, trotz der Liebe zu ihnen, den von jenen Gesetzen ausgehenden Tadel erfahren. Wir müssen zur Erklärung dieser Thatsache Etwas annehmen, das als Solches (nicht etwa in seiner Erscheinung) unabhängig von allem Wechsel der Sinnenwelt, von dem bloßen Gesetze der Naturnothwendigkeit ist, welches vielmehr, wie wir oben sagten, der Constanten in einer Gleichung mit einer Variablen (x), nach welcher sich das Resultat (y), d. i. die Erscheinung, ändert, zu vergleichen ist*), welches eben wegen dieser Unveränderlichkeit nicht selbst die Erscheinung ist, sondern nur mitthätig ist beim Zustandekommen einer Erscheinung. — K. hebt mit Recht S. 105 ff. hervor: „daß jeder nachdenkende Mensch immer zwischen einer solchen Sinnenwelt und Verstandeswelt unterscheidet". Es ist Thatsache, daß alle Wissenschaft und alle Philosophie, je gründlicher sie ist, destomehr unwiderstehlich zur Annahme solcher Verstandesdinge (wie jene Causalität Eines ist), als unveränderlicher, stets wirkender und doch nicht selbst erst gewirkter Ursachen oder Kräfte gedrängt wird**). Die verschiedenen Hypothesen, welche die Naturforscher und

*) Diesen Vergleich verdanke ich dem Herrn Professor Drobisch.

**) Auch K.s Lehre über das Causalitätsgesetz kann nur durch ausdrückliche

Digitized by Google

Metaphysiker von Anfang an bis heute in verschiedener Gestalt ihren Welterklärungen zu Grunde gelegt haben, bestätigen ganz besonders diese Thatsache.

Wie bei solchem Stande der Dinge Erziehung noch nöthig und möglich sei? wäre eine unüberlegte Frage. Der Entwicklung, Bildung und Erziehung ist nur das Subjekt als Ganzes, sofern es also zugleich auch der Veränderung unterworfen ist, fähig. Sie wäre aber geradezu unmöglich, wenn jener bleibende Kern im Wesen des Menschen fehlte. Denn den nach den sittlichen Gesetzen wirkenden Kräften kann nur durch Klärung der Verhältnisse, durch Bezähmung und Ordnung der blinden Neigungen und Begierden das Hinderniß aus dem Wege geräumt werden, damit sie sich in Urtheil und Willensbestimmung bethätigen. Diese Ordnung kann aber selbst nicht von außen hereingebracht, sondern nur durch Anknüpfung an jene potentiell schon vorhandenen Kräfte erzielt werden. Wie sollte auch überhaupt eine Entfaltung sittlicher Kräfte möglich sein, wenn dieselben nicht schon potentiell in der Anlage vorhanden wären?

Wenn nun also K. in diesem Sinne dem Menschen Freiheit beilegt, und darauf die Sittlichkeit gründet, so gebraucht er das Wort nicht in dem ursprünglichen Sinn, in welchem es die Abwesenheit hindernder Schranken von einer wirkenden Kraft bedeutet, sondern so, daß es die ursprüngliche Selbstständigkeit der Existenz und Bethätigung einer Kraft, oder die Unabhängigkeit von ändernden, neubildenden oder zerstörenden Kräften bezeichnet; so daß jene Causalität also wohl gehemmt, oder das Zeugniß, welches sie in der Erscheinungswelt von sich ablegen will, momentan verdeckt werden kann, daß sie selbst aber weder verändert noch zerstört werden kann, so wenig wie sie etwas durch andre Ursachen erst Gewordenes ist; denn sie ist etwas Ewiges.

Wir deuteten schon oben darauf hin, daß K. dem Menschen noch in einem anderen Sinn und zu einem anderen Zweck, um nämlich die

---

Unterscheidung von frei oder selbstständig wirkenden Ursachen und solchen Ursachen, welche selbst erst gewirkt, also Erscheinung und damit unter der Naturnothwendigkeit, dem Causalitätsgesetz beschlossen sind, recht verstanden werden. (Vgl. Krit. d. R. V. d. Antinomie d. R. V. 2. Abschn. zu Anfang.)

Digitized by Google

Verantwortlichkeit zu erklären, Freiheit beilegt und daß diese im innigen Zusammenhang mit seiner Lehre vom intelligiblen Charakter steht. Diese ist es, welche Sch. im 10. §. „als die größte Leistung menschlichen Tiefsinns" gerühmt und sich angeeignet hat. Der Untersuchung dieser Lehre und ihres Verhältnisses zu der obigen, so wie der beifälligen Kritik Sch.s über dieselbe, soll der nächste §. gewidmet sein.

§. 16.

Der der Lehre vom „intelligiblen Charakter" zu Grunde liegende Begriff der Freiheit bei Kant und Schopenhauer.

1. In jenem 6. §. der „Kritik der prakt. V.", welchen wir oben citirt haben, sagt K.: „Man würde nie zu dem Wagstücke gekommen sein, Freiheit, das gerade Widerspiel des Mechanismus der Natur, in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm die praktische Vernunft dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen. Sittlichkeit entdeckt uns zuerst den Begriff der Freiheit. Praktische Vernunft stellt zuerst der speculativen das unauflösliche Problem mit diesem Begriffe auf. Des moralischen Gesetzes allein werden wir uns unmittelbar bewußt. Indem die Vernunft dieses als einen durch keine sinnliche Bedingung zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, führt es auf den Begriff der Freiheit. Der Mensch urtheilt in sittlichen Collisionen, daß er Etwas **kann**, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es **soll** und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre." — K. hebt in diesen Worten die durchaus sittliche Bedeutung der Freiheit hervor; und wie recht er daran thut, das lehrt die alltägliche Erfahrung. Denn wo wir immer finden, daß Menschen sich und Andern Freiheit zuschreiben (und diese Thatsache findet sich allgemein), da hat sie eine sittliche Bedeutung, da ist die Ursache in dem Bewußtsein von der Gebundenheit an sittliche Gesetze zu suchen. — Jedoch der gemeine Mann gelangt nicht auf jenem philosophischen Wege, welchen uns K. in der „Grundlegung" führt, zum Bewußtsein der Freiheit, sondern auf dem einfacheren Weg, wie ihn K. eben in dem am Ende

Digitized by Google

des citirten §. gegebenen Beispiele und speciell in den letzten der citirten Worte aufgezeichnet hat, d. h. durch das Bewußtsein, daß er so oder anders handeln soll, woraus er unmittelbar folgert, daß er auch anders handeln kann.

Diese Fähigkeit anders handeln zu können führt K. an dieser Stelle noch auf nichts Andres zurück, als auf den Besitz eines durch keine sinnliche Bedingung zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen, moralischen Gesetzes. Eben weil dieses allen sinnlichen Bedingungen zum Trotz den Willen anders, nämlich zum Guten, bestimmen kann, ist dasselbe und der es besitzende frei, und weil er es weiß, fühlt er sich frei. — Hier findet sich also noch nichts von der Annahme einer anderen ursprünglichen Causalität, die von der des Naturmechanismus unabhängig wäre, außer der des die sittlichen Gesetze diktirenden Willens. Weil diese freie Causalität, derenthalben K. „die Menschheit in unsrer Person als heilig und als einen Zweck an sich" hinstellt, „allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber nicht in der Zeit und nicht bestimmbar ist, darum giebt es ein Sollen", weil der Uebelthäter „vermöge der Vernunft unangesehen aller empirischen Bedingungen sein Verhalten auch anders hätte bestimmen und so eine Reihe von Folgen ganz von selbst anfangen können, darum wird er trotz der völligen Erklärbarkeit der That aus Naturursachen, getadelt, hat er — — Schuld*)."

Aber was heißt das: „er hat Schuld", „es wird ihm zugerechnet", „er wird für die That verantwortlich gemacht", da die That als Erscheinung doch durchaus nothwendig ist und nach dem natürlichen Lauf der Dinge geschehen mußte? — — „Es kann, lautet K.s schließliche Antwort, nichts Anderes heißen, als: „die That wird seinem intelligiblen Charakter zugeschrieben." — Hier also, wo es sich nicht mehr blos um die Erklärung des Soll oder der Pflicht, sondern um die der Verantwortlichkeit oder der Zurechnung handelt, — da tritt die Lehre vom „intelligiblen Charakter" auf. Und wo nun schon in der „Kritik d. R. V.", oder in der „Krit. d. prakt. V.", oder in der „Re-

*) Vgl. Krit. d. R. V., die Antinomie d. V., 9. Abschn.

Digitized by Google

ligion innerhalb d. Grenzen d. bl. V." die Lehre vom intelligiblen Charakter und der damit zusammenhängenden Freiheit auftritt, da wird als das Hauptproblem, welches durch diese Lehre gelöst werden soll, immer jene Zurechnung oder Verantwortlichkeit hervorgehoben. Zur Erklärung des Soll und der Pflicht genügte, wie die „Grundlegung", in der sich weder von dem Problem der Verantwortlichkeit, noch vom intelligiblen Charakter Etwas findet, zeigt, die Annahme von der freien Causalität der Vernunft. Ebenso liegt die Sache in den „Prolegomenen" (vgl. §. 53). Um aber dieses neue Problem, von welchem K. in der Krit. d. prakt. V. R. S. 226 sagt: „die Lösung desselben ist so schwer, daß schon Jahrtausende vergeblich daran gearbeitet worden ist, sie dürfte also wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden", — um dieses zu lösen, dazu hielt K. die bloße Annahme von der freien Causalität der Vernunft für nicht ausreichend, sondern fügte die Hinweisung auf den „intelligiblen Charakter" hinzu. Krit. d. R. V. S. 412 (Hartenstein) heißt es: „Man kann nicht fragen: „warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt" (Vernunft ist ja unveränderliche, stets vorhandene Causalität, und ein Sichandersbestimmen würde auf dieselben Widersprüche führen, wie Fichtes sich selbst setzendes Ich!), sondern nur: „„warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Causalität nicht anders bestimmt?"" Darauf aber ist keine Antwort möglich. Denn — ein andrer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen gegeben haben." — Also auf die Lehre vom „intelligiblen Charakter" führt das Problem der Verantwortlichkeit in letzter Instanz. Diese muß zur vollen Erklärung noch hinzugefügt werden.

Ehe wir nun auf diese Lehre selbst näher eingehen, wollen wir der Klarheit halber vorher kurz auf die Momente aufmerksam machen, welche in der Zurechnung oder Verantwortlichkeit enthalten sind. — Es sind deren zwei. Ursprünglich besagen beide Worte nur, daß ein Mensch als die eigentliche oder Haupt-Ursache von einer Wirkung oder einem Ereigniß und dessen weiteren Folgen hingestellt wird. Mehr liegt ursprünglich auch nicht in dem Worte Schuld. Dies wäre aber rein für sich betrachtet ein in sittlicher Hinsicht noch völlig indifferentes Moment. Das andre, welches sich mit dem letzteren Worte, „Schuld",

Digitized by Google

am engsten verknüpft hat, ist die sittliche Beurtheilung, daß die böse That nicht hätte geschehen *sollen*, daß der Thäter hätte anders handeln *sollen*. Dieses erst ist das rein sittliche Moment. — Also *einfache Zurechnung* einerseits und *sittliche Beurtheilung* anderseits, — das sind die zwei Momente, welche in der sittlichen Zurechnung oder Verantwortlichkeit verknüpft sind.

Wir zeigten nun oben, daß zur Erklärung der sittlichen *Beurtheilung* die Annahme einer die sittlichen Gesetze gebenden freien Vernunft genügt, und daß K., so lange es sich hierum handelt, sich mit dieser begnügt. Was ihn also zur Lehre vom „intelligiblen Charakter" veranlaßte, ist das erste Moment, die reine Zurechnung. Dies zeigen auch deutlich alle bezüglichen Auseinandersetzungen an den verschiedenen Orten. — Wie wird nun K. durch dieses Moment zur Annahme des „intelligiblen Charakters" geführt?

2. K. räsonnirt folgender Maßen (man vergleiche besonders das Beispiel von dem Lügner in der Kritik d. R. V. S. 411—12): Obgleich eine That (die Lüge) als eine vollständig nothwendige Wirkung bestimmter vorhergehender Ursachen (Umstände, Lebenslauf, Naturell u. s. w.) erklärbar ist, wird sie doch von uns und vom Lügner selbst im Gewissen getadelt. Wie ist dieser Tadel möglich, da der Thäter doch eben jener Ursachen, welche die That mit Nothwendigkeit herbeiführten, nicht Herr ist, sie nicht ändern kann, sondern die That vollbringen *muß*? Einen Vorwurf kann ich mir doch nur über diejenige That machen, welche ich auch hätte unterlassen können. (?) Wie ist es nun möglich, daß Einer sagt (vgl. Kritik d. prakt. V. §. 6 am Ende): „Trotz der mächtigsten materiellen Triebfedern, wie z. B. der Liebe zum Leben, könne er die böse That doch unterlassen?" Die Antwort lautet an dieser Stelle kurz und einfach: „Er *kann* Etwas, weil er sich bewußt ist, daß er es *soll* und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre." Später aber und schon in der „Kritik der reinen Vernunft" wird dies gründlicher so ausgeführt: Da die Aenderung einer Erscheinung abhängt von der Aenderung der Ursachen, d. h. von der Hinwegnahme oder Hinzusetzung einer solchen, so muß der Mensch, da er *sich* tadelt, *sich* beschuldigt, doch meinen, dies bei jeder That thun zu können; er muß

Digitized by Google

sich für die Hauptursache halten, von welcher die Entstehung der That im letzten Grunde oder im letzten Augenblick noch abhängt.

Hiermit sich begnügend haben Viele, ohne sich in die nun erst folgende Untersuchung, welche den bei Weitem wichtigeren Theil ausmacht, tiefer zu versenken, K.s Lehre von der transcendentalen Freiheit so verstanden, als lege sie dem Menschen ein Vermögen bei, welches im Stande sei, völlig willkürlich die Kette des Naturlaufs wirklich zu durchbrechen und trotz aller Ursachen, welche eine böse oder gute That mit Nothwendigkeit herbeiführen müßten, die entgegengesetzte hervorzubringen. Dieses »liberum arbitrium indifferentiae«, meinten sie, sei der einzig mögliche und richtige Erklärungsgrund für die Verantwortlichkeit. Und daß dieses K.s Meinung sei, dazu konnte man sich auf eine Menge von Ausdrücken, deren sich K. bedient, nachdem man sie aus dem Zusammenhang gerissen, berufen, wie z. B. auf die Worte: „Vernunft ist das Vermögen eine Reihe von Erscheinungen von selbst anzufangen", „der Mensch kann, weil er soll", „wenn wir sagen, daß der Thäter unerachtet seines bisherigen Lebenswandels die Lüge hätte unterlassen können, so bedeutet dieses, daß sie unmittelbar unter der Macht der Vernunft stehe und die Vernunft in ihrer Causalität keinen Bedingungen der Erscheinung unterworfen ist" u. s. w. —

Allein dies würde auf einen Widerspruch der Freiheit mit der Nothwendigkeit führen, auf eine Aufhebung des Einen durch das Andre. Dem gegenüber kann aber gerade K., trotz der obigen Ausdrücke, nicht müde werden, sich gegen eine solche Willkürfreiheit zu verwahren und hervorzuheben, daß „das Naturgesetz bleibt und auf keine Weise durch die freie Vernunft durchbrochen oder gar aufgehoben wird", daß „Freiheit und Nothwendigkeit ohne Widerspruch neben einander bestehen können", daß „die empirische Causalität (in diesem Satze liegt zugleich die Erklärung), die Wirkung einer intelligiblen Causalität sein könne ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im Mindesten zu unterbrechen", u. s. w. (Man vergleiche dazu noch besonders die klare Auseinandersetzung in den Prolegomenen (§. 53) und „Krit. d. R. V." S. 404—406.) Eine solche Betonung der Unauflöslichkeit der Naturgesetze verträgt sich auf keine Weise mit der Annahme eines liberum arbitrium indifferentiae und K. ist ein zu

Digitized by Google

consequenter und kritischer Denker, als daß wir ein so schnelles und leichtes Compromiß zu Gunsten der Verantwortlichkeit von ihm erwarten dürften. Dies hätte auch Sch. bei Beurtheilung der von K. dem „Soll" zu Grunde gelegten Freiheit wohl beherzigen sollen!

Freilich daß die Versuchung zu einer solchen Auffassung der K.schen Freiheitslehre groß ist, das müssen wir zugeben und haben es seiner Zeit auch an uns selbst erfahren. Ja wir müssen sogar zugestehen, daß der letzte Abschluß der Lehre vom intelligiblen Charakter, wie wir ihn in der „Krit. d. prakt. V." und in der „Religion innerh. d. Gr. d. bl. V." finden, allerdings wieder etwas Aehnliches, wie jenes liberum arbitrium indifferentiae zur Hinterthür hereinläßt. Aber — an der Stelle, wo wir jetzt noch stehen, und in jenem Sinn, welchen wir oben kritisirten, findet sich nichts dergleichen bei K. Die Fortsetzung unsrer oben begonnenen Darlegung der K.schen Lehre mag dies beweisen.

Wir sahen oben, daß K. durch das populäre Urtheil, daß ein Mensch auch anders habe handeln können, als er gehandelt, zu der Annahme getrieben wurde, daß der Mensch auf irgend eine Weise der die Erscheinung oder die That hervorbringenden Ursachen Herr sein müsse. Denn jenes „Hättekönnen" kann doch unmöglich völlig bedingungslos sein, da es eben dann nur durch ein liberum arbitrium indifferentiae erklärt werden könnte. — Die Entwicklung bis zu dem obigen Resultat können wir das erste Stadium in der Untersuchung über die Verantwortlichkeit nennen.

3. Um nun aber jene Bedingung, unter welcher das „Hättekönnen" allein denkbar ist, zu finden, schließt K. auf folgende Weise weiter*): „Die Gesetze der empirischen Causalität, nach welchen zu jeder Erscheinung eine Verknüpfung mit ihrer Ursache erfordert wird, stehen nicht in des Menschen Macht." (?) „Aber", fragt er in der „Kritik d. R. V." S. 404, „ist es denn auch nothwendig, daß wenn

*) Der Klarheit und des richtigen Verständnisses halber geben wir im Folgenden zunächst eine zusammenhängende kurze Darstellung des K.schen Gedankengangs, ohne uns durch kritische Bemerkungen zu unterbrechen. Die Kritik lassen wir im nächsten Absatz nachfolgen.

Digitized by Google

die Wirkungen Erscheinungen sind, die Causalität ihrer Ursache, die (nämlich Ursache) selbst auch Erscheinung ist, lediglich empirisch sein müsse? und ist es nicht vielmehr möglich, daß diese empirische Causalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im Mindesten zu unterbrechen doch eine Wirkung einer nicht empirischen, sondern intelligiblen Causalität sein könne? d. i. einer in Ansehung der Erscheinungen, ursprünglichen Handlung, einer Ursache, die also insofern nicht Erscheinung, sondern diesem Vermögen nach intelligibel (d. h. nicht vorstellbar oder wahrnehmbar, sondern nur denkbar) ist, ob sie gleich übrigens gänzlich als ein Glied der Naturkette mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muß." — Um dieses annehmen zu können muß zwischen Erscheinung und Ding an sich, zwischen causa phaenomenon und noumenon unterschieden werden. Als Ersteres ist der Mensch „mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet" (hat also keine Macht unabhängig von dieser auf ihren Lauf bestimmend einzuwirken), — „als noumenon aber betrachtet kann man in ihm Dasjenige finden, was in allen empirischen Reihen vermißt wird, nämlich, daß die Bedingung einer successiven Reihe von Begebenheiten selbst empirisch unbedingt ist, d. h. eine Ursache, welche nicht erst anfängt, nicht sinnlich ist". — Diese nicht erst gewirkte, sondern selbstständige, ursprünglich ohne alle empirische Bedingung, aus sich selbst heraus (sponte) wirkende Ursache ist frei, d. h. 1) (negativ) unabhängig von empirischen Bedingungen; — 2) (positiv) nach bestimmten aber unabhängigen, das eigne Wesen constituirenden oder bezeichnenden Gesetzen wirkend*). Diese Gesetze aber, welche Wesen und Beschaffenheit dieser ursprünglichen Kraft ausdrücken, nennt K. den Charakter der Kraft, oder des Dinges an sich, und da dieses nur etwas Intelligibles ist, so sind es auch jene Gesetze; sie drücken demnach den intelligiblen Charakter eines Dinges aus. Diese Gesetze der Urursache (wenn wirs so nennen dürfen), werden selbst

*) Man vergleiche die Darlegung im vorigen §.; denn wir haben es, formal angesehen, hier mit ganz demselben Freiheitsbegriff zu thun, wie dort rücksichtlich der sittlichen Gesetze.

Digitized by Google

nicht wahrgenommen, aber die Gesetze der durch sie bedingten Erscheinungen, diese werden in der Erfahrung wahrgenommen. Diese Gesetze, welche wir in den Handlungen des Menschen finden, in welchen er sich in der Erscheinung darstellt, die bleibende Regelmäßigkeit, welche wir bei einer längeren Beobachtung in seinem Verhalten wahrnehmen, diese nennt K. den empirischen Charakter. Er ist die Wirkung oder besser die Erscheinung des intelligiblen und läßt diesen errathen, jedoch nicht mit Gewißheit erschließen, da man um dieses zu können, einmal alle Handlungen des Menschen von Anfang bis zu Ende kennen und in Rechnung ziehen, und ferner im Stande sein müßte, immer genau auszuscheiden, was wirklich dem Charakter zuzuschreiben ist; Beides aber ist unmöglich. Dieser empirische Charakter nun ist eine Erscheinungsursache, d. h. eine Bedingung, welche bei der Erklärung einer That nach Naturgesetzen in Rechnung gezogen wird und so die That als nothwendig erscheinen läßt. Wenn alle äußeren Umstände, die subjektive Lage, in der sich der Thäter befand, Naturanlagen, Temperament, Erziehung u. s. w. gehörig berücksichtigt sind, so bleibt schließlich zur vollständigen Erklärung der That noch Eines zu berücksichtigen übrig, das ist der empirische Charakter des Thäters, wie er in dem bisherigen Lebenslauf zu Tage getreten ist. Dieser aber ist selbst nur die Erscheinung, „das sinnliche Schema", jenes unbekannten von den Erscheinungen unabhängigen intelligiblen Charakters. —

Nur bei der Annahme eines solchen selbstständigen intelligiblen Charakters, als der Beschaffenheit einer beharrlichen, von jeglicher Erscheinungsbedingung unabhängigen oder freien Ursache ist nach K. die Zurechnung erklärlich. Denn, während alle empirischen oder Natur-Ursachen nicht verstatten bei ihnen stehen zu bleiben und sie allein verantwortlich zu machen, sondern uns auf eine unendliche Reihe von Ursachen und damit über den einzelnen Menschen hinausführen, — giebt uns jene freie Ursache einen Ruhepunkt an die Hand, verstattet uns bei ihr stehen zu bleiben und macht so eine Zurechnung möglich. Sie ist nicht erst geworden, verdankt nicht wie alle Naturursachen ihre Existenz wieder anderen Bedingungen, kann uns also auch nicht auf solche und damit auf einen regressus in infinitum verweisen, sondern von ihr, resp. von ihrem Charakter, hängt es

Digitized by Google

ab, wie die Thaten ausfallen. „Ein andrer intelligibler Charakter würde einen anderen empirischen gegeben haben", lautet K.s Antwort auf die Frage, „warum die Vernunft die Erscheinungen nicht anders bestimmt habe."

Das Resultat ist also dieses, daß die Bedingung zu jenem „Hätte-können" ein „anderer Charakter" ist. Der Mensch hätte anders handeln können, wenn er einen andern intelligiblen Charakter gehabt hätte, d. h. aber, wenn er ein Andrer gewesen wäre. Der, für sich angesehen, sittlich indifferente Naturlauf, welcher die Gelegenheit zum Handeln darbietet, führt zu einer guten That bei einem Menschen mit gutem, nach moralischen Gesetzen bestimmten Charakter, zu einer unsittlichen Handlung bei einem schlechten Charakter. — Dies ist das Resultat der K.schen Deduktion auf der zweiten Stufe, und dasselbe ungefähr hat Sch. in folgenden Worten ausgedrückt*): „In dem nie wechselnden, sich von allem Anfang gleichbleibenden, die Individualität bestimmenden esse, da liegt die Freiheit. Er hätte ein Anderer sein können und in dem was er ist, liegt Schuld und Verdienst."

4. Fragen wir uns nun, ob auf diesem, von beiden Philosophen eingeschlagenen Wege das Problem der sittlichen Verantwortlichkeit wirklich gelöst wird, so müssen wie diese Frage vornehmlich aus zwei Gründen verneinen:

a) Die Lehre vom intelligiblen Charakter macht nur jene „einfache, sittlich indifferente Zurechnung" möglich, erklärt aber nicht das bei Weitem wichtigere Moment der sittlichen Verantwortlichkeit, die sittliche Be- resp. Verurtheilung und steht somit in offenem Widerspruch zur alltäglichen Erfahrung.

b) Selbst jene einfache Zurechnung ist zwar möglich; genauer besehen aber ist sie ungerecht, insofern eine gründlichere und allseitige Betrachtung der Ursachen einer Handlung nicht nur auf eine, sondern stets auf mehrere „intelligible Ursachen führt, bei denen man stehen bleiben könnte; sie macht daher das Phänomen des Schuldbewußtseins nur noch räthselhafter, läßt es als einen Irrthum erscheinen und ist so eher geeignet das Gewissen einzuschläfern,

*) Vgl. §. 10, S. 177 und Willensfreiheit S. 95 ff.

Digitized by Google

als es wach zu erhalten. — Wir wollen diese beiden Gründe noch etwas weiter ausführen.

Was zunächst den ersten Punkt anlangt, so erinnern wir an die Worte, welche K. am Ende jenes 6. §. der „Kritik d. prakt. V." den durch die Todesandrohung zu einer Missethat versuchten Menschen sagen läßt, nämlich: „er könne trotz seiner Liebe zum Leben die Missethat unterlassen, weil er sich bewußt sei, daß er es solle". — Es liegt auf der Hand, daß diese Worte durch die Lehre vom unveränderlichen, „intelligiblen Charakter" als ein Irrthum widerlegt sind. Denn — »operari sequitur esse«, „wie Einer ist, so muß er nothwendig handeln"; er kann vermöge seines intelligiblen Charakters gar nicht anders handeln, als er eben handelt. Nach dieser Lehre würde sich also der Mensch nicht deßhalb Vorwürfe machen, weil er die böse That auch hätte unterlassen können, sondern im Gegentheil gerade deßhalb, weil er sie nicht unterlassen konnte. (!) Er würde sich verantwortlich fühlen, weil er einen andern intelligiblen Charakter haben könnte! — — Das ist aber widersinnig. Denn hiernach müßte auch der von Schuldbewußtsein gequält werden, welcher vernünftig handelte, da auch sein intelligibler Charakter ein andrer hätte sein können. Denn in Sch.s Philosophie wenigstens giebt es ja auch nicht einmal Normen, oder Ideen, nach welchen sich die Handlungen richten sollten und welche insofern etwa berechtigten einen Unterschied zwischen dieser und jener Zurechnung zu machen. Und kennt auch K. ein Sollen, so wird dieses doch offenbar ebenfalls illusorisch, wenn die Menschen gar nicht anders handeln können, als sie nun einmal handeln. — Wie man sonst nur den thöricht nennt, welcher wohl momentan von Reue über eine unsittliche That ergriffen wird, aber dabei vergißt der Wiederkehr derselben durch gute und feste Vorsätze vorzubeugen; ja wie man den sogar oft lächerlich nennt, der sich über einmal Geschehenes nicht hinwegsetzen kann, obwohl es nicht mehr zu ändern ist, und der so über unnützen Quälereien vergißt für Gegenwart und Zukunft zu sorgen, — so müßte man nach dieser Lehre Jeden thöricht nennen, der sich nur überhaupt Vorwürfe über eine That macht. — K. fühlte übrigens, daß die Lehre vom intelligiblen Charakter zwar verstatte, bei einer Ursache stehen zu bleiben, daß aber die sittliche Be-

Digitized by Google

resp. Verurtheilung damit nicht erklärt werde. Darum nahm er noch ein Zweites hinzu: er appellirte um dieser Erklärung willen an ein zweites „wundersames Vermögen", wie er es nennt, das Gewissen. — Dagegen müssen wir aber bemerken, daß uns das Gewissen selbst viel weniger wundersam erscheint, als diese Benutzung desselben, um sich aus der großen Verlegenheit herauszuziehen. Denn sie führt auf unlösbare Widersprüche. Wenn nämlich der Charakter gleich ewig und unveränderlich ist wie jenes Vermögen, wie kann sich dann dieses über jenen Charakter erheben, oder gar verlangen, daß er anders handle, da dieses doch eine Unmöglichkeit ist? Woher bekommen die guten Grundsätze jene Auktorität, vermöge deren sie sich gegen die bösen Grundsätze erheben, sie tadeln und bekämpfen, wenn beide a priori mit dem Wesen des Menschen gegeben sind? — Ja, wie ist dieses nur überhaupt möglich, daß in demselben Wesen neben einander zwei ursprüngliche, freie Causalitäten bestehen, welche sich einander widersprechen, sich gegenseitig aufheben und doch unveränderlich und ewig sein sollen? Und doch legt K., wie wir schon früher gezeigt haben, gerade den Ideen oder sittlichen Gesetzen eine gleiche freie Causalität zu Grunde, wie die des intelligiblen Charakters sein soll, und die sittliche Beurtheilung geht aus dieser Causalität, aus der „prakt. Vernunft" hervor. Ja, K. sieht sogar in dem intelligiblen Charakter selbst die „Gesetze der individuellen Vernunft des Einzelnen", er sagt (Krit. d. R. V. S. 410—11): „Die Vernunft ist die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen unter denen der Mensch erscheint", und S. 408: „der empirische Charakter seiner Willkür ist nichts Anderes als eine gewisse Causalität seiner Vernunft, sofern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, darnach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihrem Grade annehmen, und die subjektiven Prinzipien seiner Willkür beurtheilen kann" *). Hiernach zu urtheilen richtet sich also die sittliche Beurtheilung nach dem Charakter. Wie ist

*) Daß in diesen Sätzen das Wort „Vernunft" in einem anderen als dem gewöhnlichen Sinn gebraucht wird, das läßt sich nach unserm Ermessen auf keine Weise hinwegdeuten. Es bedeutet hier ganz allgemein das Vermögen der a priorischen Prinzipien, welche das noumenon angenommen hat, mögen diese nun gut

Digitized by Google

dann aber in einem und demselben Menschen neben einem schlechten Charakter eine reine sittliche Beurtheilung, eine Achtung fürs Gesetz, ein Gewissen möglich, woraus sich doch allein die sittliche Verurtheilung im Schuldbewußtsein erklären läßt? Dasselbe noumenon kann doch nicht, wenn es einmal gewisse gute Prinzipien angenommen hat, auch noch die entgegengesetzten unsittlichen Grundsätze annehmen, oder umgekehrt sittlich gute, wenn es schon die entgegengesetzten verwerflichen Prinzipien angenommen hatte. Ja, wie kann das rein intelligible noumenon die Maxime annehmen, sinnlichen Trieben zu folgen? (vgl. J. Müller „von der Sünde" I. S. 471.) — Wenn also K. jenes zweite vernachlässigte Moment in der Verantwortlichkeit dadurch nachholen will, daß er sagt: „die Zurechnung geschehe gemäß den moralischen Gesetzen", „das moralische Gesetz versichere uns den Unterschied der Beziehung unsrer Handlungen als Erscheinungen auf das Sinnenwesen unsres Subjekts von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird" u. s. w., oder dadurch, daß er uns einfach auf das Gewissen verweist, — so untergräbt er damit nur seine eigne Lehre. — Wollten wir aber, um die oben angezeigten Widersprüche zu vermeiden, annehmen, die Ideen wären nicht Gesetze einer solchen freien Causalität, sondern bloße willen- und machtlose Ideen, so würden sie sehr wenig über jene gewaltige reale Macht vermögen, welche sich im Charakter ausspricht. Wir wiesen in einem der früheren §§. darauf hin, daß die bloße Allgemeingültigkeit der Gesetze nicht einmal den wandelbaren Neigungen und Begierden gegenüber etwas vermöge, — wie sollte sie dies nun gar den a priori gefaßten bösen Grundsätzen gegenüber! Zu einer Reue würde es unter solchen Umständen gar nicht kommen. Die „allzeit geschäftige theoretische Vernunft" würde die Ideen mit der Hinweisung auf den Charakter, der nun einmal so ist, also auch gar

---

oder böse sein. Darum spricht K. in der „Rel. innerh. 2c." von einem „Vernunftursprung der bösen Handlung". In der „Grundlegung" hat das Wort nie diesen Sinn; aber im 53. §. der „Prolegomenen" kann es auch kaum anders gefaßt werden. — Auch dieser Mißbrauch des Wortes Vernunft ist sonach auf Rechnung des Problems der Verantwortlichkeit zu schreiben; denn er ist lediglich durch die Lehre vom intelligiblen Charakter herbeigeführt worden.

Digitized by Google

keine andern Handlungen hervorbringen kann, sofort aus dem Felde schlagen, wenn sie nicht der Ausdruck einer nicht minder realen und starken Macht wären. —

Somit steht aber die Erklärung der Verantwortlichkeit aus dem intelligiblen Charakter in offnem Widerspruch mit der Erfahrung. Denn das, was der gemeine Mann, indem er sich und andern Vorwürfe über eine unsittliche That macht, voraussetzt, daß man nämlich das Gute thun könne, weil man es soll, den Glauben an die Besserungsfähigkeit, auf welchem nach dem gemeinen Urtheil das Schuldbewußtsein, die Reue u. s. w. ruht, schließt jene Lehre geradezu als widersinnig aus. —

b) Was den andern Grund anlangt, den wir oben noch gegen jene Erklärung der Verantwortlichkeit geltend machten, so kann man ja gewiß zugestehen, daß jene Erklärung der einfachen Zurechnung (mehr ist es nicht, wie wir gezeigt haben), durch die Annahme des intelligiblen Charakters in der That scharf- und tiefsinnig ausgedacht ist. Denn es ist wirklich eine Ursache gefunden bei der man stehen bleiben kann; und Dieses fordert, logisch oder formal betrachtet, der Begriff der einfachen Zurechnung. Allein es fragt sich, ob sich solcher Ursachen nicht noch mehrere für die eine That finden lassen. Ich will nur an jene Ursachen erinnern, welche man bei der Erklärung einer Handlung in der Erziehung oder in der Gesellschaft, in welcher der Thäter lebt, suchen muß und wirklich findet. Wir brauchen in der Reihe von Ursachen, auf welche uns diese führen, gar nicht so weit zu gehen, um auch da durch einen Blick von der Oberfläche in die Tiefe auf noch viele andre intelligible Ursachen, z. B. auf den Charakter der Erzieher der Gespielen, der Freunde, des Volkes u. s. w. geführt zu werden. Und der Thäter kann, wenn wir nur ihn für seine That verantwortlich machen wollen, uns sehr leicht Ungerechtigkeit vorwerfen, indem er uns auf diese andern Charaktere, welche auch in Rechnung gezogen werden müssen, verweist. Ja, er kann, sich berufend auf das Jedem unmittelbar geläufige: »operari sequitur esse«, sagen, „ich bin nun einmal so und muß deßhalb so handeln wie ich eben handle, darum reize man mich nicht zum Handeln; wer das thut, der hat es zu verantworten, wenn eine unsittliche, wenn eine unheilvolle That entsteht.

Digitized by Google

Die in mir liegende Causalität ist unveränderlich, unterliegt keinen empirischen Bedingungen; die Naturursachen aber sind veränderlich und bestimmbar; in diesen also liegt die Möglichkeit allein, daß böse Thaten vermieden, gute hervorgerufen werden; man regle *sie* und man wird dieses Ziel erreichen; — — diesen veränderlichen empirischen Ursachen ist also allein die That zuzuschreiben". — Diese *Entschuldigung* an Stelle der *Beschuldigung* kommt sogar thatsächlich im Leben oft vor. Man kann von Menschen, welche eine *verkehrte* Erziehung genossen und an dem Glauben an ihre Besserungsfähigkeit durch diese Erziehung oder die Verhältnisse irre geworden sind, oft sagen hören: „ich bin nun einmal so; was quält ihr mich mit Vorwürfen? macht mich doch anders!" d. h. „bin ich wirklich, wie ihr mir vorwerft, und wie es mir selber scheint, unverbesserlich, so ist es thöricht mir Vorwürfe zu machen". — Jeder, der mit sittlichen Schwächen zu kämpfen hat, kann es an sich selbst erfahren, daß jene Momente, wo uns die Verzweiflung an der eignen Besserungsfähigkeit, die Meinung, daß es uns nie gelingen werde, jener Schwächen Herr zu werden, überkommt, die allergefährlichsten sind, und zwar gerade *deßhalb*, weil sie das Schuldbewußtsein nicht *erzeugen* (wie nach jener Lehre geschehen müßte), sondern es *einschläfern* und zuletzt tödten. Das gewöhnliche Urtheil hat also doch wohl Recht, wenn es meint, *daß sich* **Verantwortlichkeit** *und* **sittliche Besserungsfähigkeit** *gegenseitig bedingen*.

Zur Lösung des schwierigen Problems der sittlichen Verantwortlichkeit dürfte also die Lehre vom intelligiblen Charakter *so* wenig geeignet erscheinen, daß sie vielmehr durch jenes Phänomen selbst mehr als durch irgend eine andre Thatsache *widerlegt* wird. — Das *Trostlose*, welches sie überdies noch an sich hat, wollen wir nicht als einen besonderen Grund gegen sie geltend machen. Denn man würde uns darauf vielleicht von gegnerischer Seite mit dem Vorwurfe eines unüberlegten Optimismus dienen und nach Sch.scher Manier auf die diesem angeblich widerstreitende Erfahrung verweisen (worauf wir freilich entgegnen könnten, daß die Erfahrungen, auf die man sich beruft, vielfach auch eine andre Erklärung zulassen oder auch als unvollständige ergänzt werden müssen; daß man aber überhaupt die

Digitized by Google

Frage, ob die optimistische oder die pessimistische Weltanschauung die richtige sei, gar nicht durch die einfache Berufung auf die Erfahrung zu entscheiden im Stande sein dürfte). — Auf eine weitere Inconsequenz jedoch, welche K. außer den schon oben dargelegten noch begeht, wollen wir noch kürzlich hinweisen. Sie besteht darin, daß er die unsittlichen Handlungen, welche er in der „Grundlegung" und auch noch in der „Kritik der prakt. V." lediglich auf die Rechnung der ihre Grenze überschreitenden Sinnlichkeit schreibt, nun in der Erklärung der Verantwortlichkeit durch den intelligiblen Charakter aus diesem entspringen läßt.

5. Am Deutlichsten aber zeigt sich die Unzulänglichkeit dieser Lehre darin, daß Beide, K. und Sch., schließlich doch nicht bei jenem intelligiblen Charakter, bei jenem esse stehen bleiben können, bei welchem sie dies doch allein thun zu können meinten, sondern zur vollen Erklärung des schwierigen Phänomens noch die Entstehung dieses Charakters durch eine — — **intelligible That** (!) hinzu nehmen müssen. — In dieses dritte Stadium tritt die Lehre, bei K. besonders unzweideutig in der „Kritik der prakt. V." und in der „Religion innerhalb" ꝛc.

„Krit. d. prakt. V." R. S. 229 u. 231 wird es ausgesprochen, daß der Mensch „sich seinen Charakter selbst verschafft hat, nach welchem er sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Causalität jener Erscheinungen selbst zurechnet"; daß „Alles, was aus seiner Willkür entspringt, die Folge der **freiwillig angenommenen** bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche es nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen".

Natürlich! da trotz der Nothwendigkeit, mit welcher der Mensch seinem Charakter gemäß handeln muß, doch das Urtheil der sittlichen Zurechnung lautet: „die That habe doch unterlassen werden können", so heißt dies, er hätte ein Anderer sein können und sollen, die Schuld trifft also schließlich jene intelligible That, durch welche sich der Mensch zu dem machte, was er ist. Und diese Freiheit nun, vermöge deren der Mensch sich in der intelligiblen Welt zu einem guten oder schlechten Menschen machen konnte, je nachdem er gute oder schlechte Grundsätze annahm, — das ist die, obwohl von gründlichen Philosophen schon so vielfach widerlegte, doch von Sch. so

Digitized by Google

hoch gepriesene transcendentale Freiheit, auf welcher schließlich die sittliche Zurechnung beruhen soll.

Auch er wird nämlich durch den Satz (vgl. S. 177), daß der Mensch sich nur verantwortlich fühle für das, was er ist", nothwendig zu der schon in der Abhandlung über die Willensfreiheit (S. 97) ausgesprochenen Annahme getrieben, daß „die existentia und essentia des Menschen gedacht werden müsse als — — seine freie That". Denn, so heißt es S. 72, „hat die Handlungsweise eines Menschen ihren Grund in äußeren Umständen, so trifft die Schuld offenbar nicht den Menschen; nun geht die Handlungsweise zurück auf das esse; für dieses fühlt er sich verantwortlich, also darf dieses esse, daß ich ein Solcher und kein Andrer bin, seinen Grund nicht in etwas Anderem haben, etwa in Gott, im Schöpfer (wie K. noch annimmt), sonst würde nicht ich dafür verantwortlich sein, sondern eben der Schöpfer", also — — muß ich mich selbst gemacht haben zu dem, was ich bin, ich muß „mein eigen Werk" sein, muß die Ursache meiner selbst sein. — „Die moralische Verantwortlichkeit des menschlichen Willens ohne Aseität zu denken, sagt Sch., übersteigt auch meine Fassungskraft" (vgl. S. 72 ff., 96 ff., 101 ff.).

Da haben wir nun wieder, mit Lichtenberg zu reden, „das Messer ohne Heft, an dem die Klinge fehlt". Der guten gefeierten Vernunft ist mit einem vornehm gelispelten Fremdwort: „Aseität", die Thüre gewiesen. Wir haben etwas, das sich setzt, ehe es da ist, und das trotzdem, daß es schon da ist oder wenigstens da sein muß, um sich selbst setzen zu können, doch noch für nöthig befindet, sich zu setzen, damit es da sei. — Den Philosophen Fichte, seinen Lehrer, nennt Sch. nicht wegen seines widerspruchsvollen „sich selbst setzenden Ichs", sondern nur wegen seiner Annahme einer „intellectuellen Anschauung der absoluten Thätigkeit der Intelligenz"*) einen „Windbeutel" — — (vgl. S. 145); was sollen wir nun Sch.n für sein obiges Kunststück für ein Prädikat beilegen?! — Daß sich K., der noch am Eingang zu der durch ihn selbst erst herauf geführten neuen Periode der Geschichte der

*) Sollte Sch.s Annahme einer „unmittelbaren Bekanntschaft mit dem Dinge an sich durch das einfache Selbstbewußtsein" so sehr viel besser sein?

Digitized by Google

Philosophie steht, daß er sich noch, bevor ein intelligibler Charakter da ist, einen „reinen, inhaltsleeren Willen, welcher gute und böse Maximen annimmt", oder in sich aufnimmt*), denken konnte, das nimmt uns, so sonderbar es auch ist, nicht Wunder. Sch. aber, der ein scharfes Auge für Widersprüche in Begriffen hatte (wenigstens sofern sie sich bei Andern finden), der sich voll bewußt war, daß der Schöpfer „nimmermehr schaffen kann, ohne Etwas und damit auch sein Wesen und alle seine Eigenschaften zu schaffen" (vgl. Parerga II, §. 119, S. 252), er hätte sich nicht durch die Liebe zu seinem eignen metaphysischen System verleiten lassen sollen, im Jahre 1840 noch einmal einen Begriff aufzutischen, welcher schon so oft und so gründlich in Fichtes Ichbegriff widerlegt worden war. Er hätte vielmehr, bei diesem widerspruchsvollen Begriff der Aseität angelangt, darauf aufmerksam werden müssen, daß vielleicht der Weg, welchen er zur Erklärung der Verantwortlichkeit eingeschlagen, doch nicht der richtige sei. Jene „intelligible That" ist ja nichts Andres als das von Sch. so viel geschmähte und zu Lästerungen aller Art benutzte liberum arbitrium indifferentiae. Wenn man aber einmal zugesteht, nicht ohne einen Widerspruch durchkommen zu können (vgl. S. 72), warum dann jene Wahlfreiheit ins Jenseits verlegen? warum nicht lieber gleich sich jenen Theologen anschließen, welche Sch. auf S. 73 der „Grundprobleme", wie überhaupt bei jeder Gelegenheit verhöhnt, weil sie eine solche Willkürfreiheit annehmen in den empirischen Handlungen? Diese ist viel ergiebiger und noch nicht einmal so widersinnig, wie jene „intelligible That". Denn derjenige, welchem diese zugeschrieben wird, der kennt doch wenigstens einen großen Theil des Naturlaufs und kann sich danach einigermaßen ausrechnen, was seine That für Folgen haben kann, während jenes sich durch die intelligible That selbst bestimmende Noumenon (einmal angenommen, es gäbe ein

*) So müssen wir wenigstens, denke ich, die R. S. 232 f. gegebene Theodicee verstehen, daß nämlich der Schöpfer blos das noumenon schafft, als einen leeren Willen, der dann erst selbstständig gute oder böse Prinzipien in sich aufnimmt. Denn nur so kann es gelingen Gott von der Schuld an den bösen Thaten der Menschen frei zu sprechen und sie den Menschen allein aufzubürden. Auch das auf S. 21 u. 22 der „Religion innerhalb ꝛc." Gesagte läßt sich nicht anders auffassen.

Digitized by Google

Solches), nach Sch.s eigner Ansicht nichts von dem zukünftigen Naturlauf, in welchen es eintreten wird, wissen kann, sich also mit diesem Nichtwissen vielmehr entschuldigen und jede Beschuldigung zurückweisen könnte.

Daß wir aber Sch.n auch wirklich nicht Unrecht thun, wenn wir seine Lehre so verstehen, dafür bürgen eine Menge Stellen auch in seinen übrigen Werken, welche sie sogar noch viel unzweideutiger aussprechen, als dies in den „Grundproblemen" geschehen ist. Daß der Mensch „sein eignes Werk, der Urheber seiner selbst sei", daß „moralische Freiheit und Verantwortlichkeit schlechterdings Aseität voraussetzen", daß „der intelligible Charakter eines Jeden als seine freie That anzusehen sei"; — solche und ähnliche Worte finden sich fast überall, wo Sch. auf unsern Gegenstand zu sprechen kommt. Man vergleiche Parerga I. S. 135, II. S. 242 (§. 17), S. 252 u. 253.

Hauptw. I. S. 338 (§. 55) bezeichnet zwar Sch. die Freiheit auch als die bloße Unabhängigkeit einer Causalität (Wille) von der Naturnothwendigkeit von dem Satze des Grundes; und man könnte meinen, er spreche wie K. von einer Causalität, die nur als nach bestimmten Gesetzen wirkend denkbar ist, wenn man auch diese Gesetze selbst durchaus nicht erkennen kann; aber er begnügt sich nicht damit, alle positiven Angaben über diese Freiheit überhaupt für unmöglich zu erklären, sondern fügt im Gegentheil hinzu: „In Gemäßheit der Freiheit des Willens könnte ein Ding auch überhaupt nicht dasein, oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz Andres sein", legt also die Freiheit rein in die intelligible That. Ja, Sch. gesteht sogar, um die durch seine Lehre vom unveränderlichen Charakter unmöglich gewordene Besserungsfähigkeit (d. h. nach Sch.s Moral die Möglichkeit an Stelle der früheren Bejahung die „Verneinung des Willens" zu setzen), wiederzugewinnen, zu*), daß „die Freiheit möglicherweise (!) auch in die Erscheinung eintreten kann", daß sie aber dann freilich „als ein Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst sich darstellt". Zur Beschönigung dieses Widerspruchs sagt er (I. §. 70, S. 477): Derselbe sei nur die „Wiederholung des Wider-

*) Vgl. Hauptw. I. S. 340.

Digitized by Google

spruchs in der Wirklichkeit" (!). Hauptw. II, S. 721 nennt er „die Fähigkeit des Willens zu Beidem zur Bejahung und zur Verneinung die alleinige wahre Freiheit", deren auch „selbst der seinem Charakter nach schon bestimmte Mensch unter Umständen fähig sei". So führt also Sch. im Widerspruch mit seiner Charakterlehre doch wieder eine Art des liberum arbitrium indifferentiae ein. Was für Noth ihn aber diese seiner Charakterlehre widerstreitende Freiheitslehre macht, das ersieht man daraus, daß er sich nicht scheut, zur Erklärung dieses Widerspruchs eine neue Inconsequenz zu begehen. Er sagt, jener Widerspruch komme daher, daß „der Zustand, in welchem der Charakter der Macht der Motive entzogen ist (und welcher allein jene Umwandlung möglich macht), nicht unmittelbar vom Willen ausgehe, sondern — von einer veränderten Erkenntnißweise, von der Durchschauung des principii individuationis, welche Erkenntniß zum Quietiv des Willens werde" (vgl. I, §. 70, S. 477). Dies ist eine Inconsequenz; denn nach Sch.s Fundamentaldogma hat die Erkenntniß keinen Einfluß auf den Willen und kann unter allen Umständen keinen auf ihn haben. Im vollen Bewußtsein dieser Schwierigkeiten sagt endlich Sch. a. a. O.: „das stets bestrittene und stets behauptete Philosophem von der Freiheit des Willens sei nicht grundlos, aber Malebranche habe Recht, wenn er sage: »la liberté est un mystère«. Wäre er doch auch sonst so bescheiden! —

6. Ziehen wir nun das Resultat, so lehrt unsre Untersuchung rücksichtlich der mit dem intelligiblen Charakter zusammenhängenden Freiheit:

a) was zunächst K. anlangt, daß zwar auch er schließlich zu einer „intelligiblen That" getrieben wird (zum ersten Male in jener Theodicee in der „Krit. d. prkt. V."), daß er in ihr den letzten Schlüssel zur vollen Erklärung der Verantwortlichkeit erblickt, daß er aber die sog.: „transcendentale Freiheit" nie in jene That setzt. Diese Freiheit hat nichts mit jener That zu thun, hat nichts dem liberum arbitrium Aehnliches, sondern bedeutet auch da, wo sie in Verbindung mit der Lehre vom „intelligiblen Charakter auftritt, formal angesehen, ganz dasselbe wie jene Freiheit der sittlichen oder praktischen Vernunft; denn die sittlichen Gesetze sind, wie K. sich selbst einmal in der Krit. d. R.

Digitized by Google

B. a. a. O. ausdrückt, nichts Andres, als „der empirische Charakter der praktischen Vernunft", deren intelligibler Charakter ebenso unbekannt ist, wie der eines Menschen überhaupt. Die „transcendentale Freiheit" ist negativ die Unabhängigkeit einer intelligiblen Ursache von den empirischen, veränderlichen Bedingungen des Naturlaufs, positiv die Selbstständigkeit oder Ursprünglichkeit einer nach bestimmten Gesetzen wirkenden, ewigen Kraft*). — Der Unterschied dieser Freiheit von jener im vorigen §. beschriebenen, besteht also lediglich im Inhalt, d. h. in den verschiedenen Gesetzen, nach welchen diese Causalität wirkt, oder in dem verschiedenen empirischen Charakter, welchen beide Causalitäten in der Erfahrung zeigen, nämlich jene nur sittlich gute Maximen oder Gesetze, so daß nach ihr die Unsittlichkeit lediglich auf Rechnung der Sinnlichkeit kommt, diese überhaupt Prinzipien a priori, sowohl gute als schlechte Grundsätze, so daß also auch die unsittlichen Handlungen aus dem Intelligiblen stammen. —

b) Dagegen Sch. hat wohl auch jene Freiheit, welche blos in der Unveränderlichkeit und Unabhängigkeit des esse vom Naturlauf oder vom „Satz des Grundes" besteht, er nennt auch oft dieses die allein wahre Freiheit, aber ebenso oft, ja noch viel öfter, sieht er die eigentliche transcendentale Freiheit in jener „freien intelligiblen That", deren Werk erst das freie esse, der intelligible Charakter des Menschen, ist, ja er sieht sie in der Fähigkeit jenes inhaltsleeren abstractum, Wille genannt, jederzeit, möglicher Weise sogar in der Erscheinung (wo Dem nur die Erkenntniß nach dem principium individuationis im Wege steht), in sein Gegentheil, von der Bejahung in die Verneinung und von dieser in jene umzuspringen.

*) In diesem festen Begriff, welchen sich K. von der Freiheit gebildet hat und in dem consequenten Festhalten an demselben wenigstens seiner formalen Bestimmung nach, ist auch der Grund zu suchen, warum K., wie Jul. Müller, a. a. O. S. 472 hervorhebt: „den Ausdruck Freiheit gewöhnlich vermeidet, wo von dem Ursprung des Bösen die Rede ist, und lieber von einer Einwurzelung des Bösen in die Willkür u. dgl. spricht". Dies kann nur demjenigen merkwürdig erscheinen, welcher in K.s Freiheitsbegriff doch noch jene widersinnige Bestimmung mit herein nimmt, daß ein Mensch unter ganz denselben Verhältnissen, in ihm wie außer ihm, auch habe anders handeln können als er gehandelt.

Digitized by Google

Für diese Abweichung der Sch.schen Lehre von der K.schen liegt der Grund in dem Unterschied der Ansichten beider Philosophen über das Ding an sich. Sch. giebt uns selbst denselben öfter an (vgl. z. B. Parerga II, IV und I, §. 13); besonders klar aber finden wir ihn in seiner „Kritik der K.schen Philosophie" dargelegt. Da sagt Sch. (vgl. Hptw. I, S. 595 ff.): „K. habe zwar nirgends das Ding an sich zum Gegenstand einer besondren Auseinandersetzung oder deutlichen Ableitung gemacht; so oft er es aber brauche, ziehe er es durch den Schluß herbei, daß die Erscheinung, die sichtbare Welt, doch einen Grund (!), eine intelligible Ursache, die nicht Erscheinung wäre, haben müsse. Dies sei eine Inconsequenz; denn so dehne er die Kategorien, (die der Causalität nämlich), welche blos Bedeutung für die Erscheinungen der Sinnenwelt hätten, auf das Ding an sich aus. Er aber (Sch.) habe, da man auf dem Wege der Vorstellung nie über die Vorstellung hinauskönne, das Ding an sich weder erschlichen noch erschlossen, noch sei er auf Umwegen dazu gelangt, vielmehr habe er es unmittelbar nachgewiesen, da wo es unmittelbar liege, im Willen, der sich Jedem als das Ansich seiner eignen Erscheinung unmittelbar im Selbstbewußtsein offenbare".

Bleiben wir hierbei zunächst einen Augenblick stehen, so müssen wir sagen, daß Sch. zwar behaupten kann, er habe das Wesen des Dinges an sich, das was es seiner Meinung nach ist, durch das „unmittelbare Selbstbewußtsein gefunden*); — allein die Idee eines Dinges an sich überhaupt, daß es ein Solches geben müsse, diese ist auch bei ihm erschlossen, durch den Schluß, daß, da Alles Erscheinung sei, doch Etwas dasein müsse, welches erscheint. Spricht er auch nie diesen Schluß offen und deutlich aus, so liegt er doch thatsächlich überall seiner Annahme eines Dinges an sich zu Grunde. Ist also schon dieser allgemeinste Schluß, ohne welchen man von einem Ding an sich gar nicht reden kann, Etwas, was nur Bedeutung für die Erscheinung hat und nicht zu obi-

*) Doch gilt auch dies nur von der allgemeinsten Bestimmung, die er über das Ding an sich giebt, daß es nämlich Wille sei; was er aber sonst noch Alles in seinen Werken über dieses Ding an sich selbst, nicht blos über seine Objektivation auf der ersten und zweiten Stufe, zu sagen weiß, ist auch erschlossen, und es wird da gar Viel gefolgert.

Digitized by Google

gem Behuf angewendet werden darf, so macht sich Sch. ganz desselben Fehlers schuldig, welchen er K. vorwirft. Denn auch K. gelangt zur Annahme eines Dinges an sich nur durch die obige Schlußfolgerung, daß Etwas da sein müsse, welches erscheint, welches sich uns in den aus unserm Intellekt stammenden Formen darstellt. Dieser Schluß ist durchaus nicht identisch mit jenem nach dem Gesetz der empirischen Causalität gezogenen, welcher eine Erscheinung für die durch das Zusammentreten mehrerer Ursachen erzeugte Wirkung erklärt! — Aber, was bedeutsamer ist, K. hat auf diesem Wege auch nur erschlossen, daß es überhaupt ein Ding an sich geben müsse, was dagegen die Dinge an sich selbst und wie sie seien, das zu erkennen und zu bestimmen, erklärt er selbst für unmöglich. Und so hat er es auch nicht etwa durch Zuhülfenahme des Causalitätsgesetzes erschlossen, sondern hat nur gesagt, daß auch die Probleme der Freiheit und Verantwortlichkeit die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich nothwendig machen, da sie nur durch die Annahme von übrigens völlig unbekannten Dingen an sich gelöst werden könnten. Da man nun aber, wenn man überhaupt von Etwas spricht, auch wenn man es selbst auf keine Weise vorstellen kann, sich doch irgend einen Begriff davon machen muß und da die sittlichen Gesetze sich auf den Willen beziehen, „die praktische Vernunft der vernünftige Wille" ist, so denkt sich K. jene noumena als nach bestimmten, uns aber durchaus unbekannten Gesetzen wirkende Kräfte oder „Causalitäten", welche er auch „intelligible Ursachen" nennt, indem er nur das allgemeinste Merkmal des Begriffs der Ursache, nämlich das der wirkenden Kraft überhaupt, beibehält. Die Gesetze, unter welchen sich der Mensch nach seinem empirischen Charakter darstellt, sind nur die Art und Weise, in welcher das uns unbekannte, nach uns unbekannten Gesetzen wirkende oder seiende, Ding an sich sich uns darstellt. Die noumena sind Gedankendinge, zu deren Annahme wir durch die Unerklärbarkeit der Welt getrieben werden, wie sie aber, wenn es überhaupt solche giebt, beschaffen sind, das können wir nicht wissen*). So blieb sich K., in seinen ersten

*) Eine Inconsequenz freilich liegt doch in dieser Schlußfolgerung; denn während K. sonst alle Formen, unter denen die Welt erscheint, nur durch die

Digitized by Google

philosophischen Werken wenigstens, der Grenzen bewußt, welche dem menschlichen Erkennen gesteckt sind; und daher kommt es, daß er die „transcendentale Freiheit" eigentlich und ursprünglich nur in die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des esse vom Naturlauf setzte, nicht in jene intelligible That, zu welcher er schließlich in der „Krit. d. pract. V." und in der „Rel. innerh. ꝛc." lediglich deßhalb seine Zuflucht nahm, weil jene Freiheit doch noch nicht auszureichen schien, um Gott von der Schuld am Bösen freisprechen und sie allein dem Menschen aufbürden zu können. Daher steht auch diese That bei K. im Hintergrund und findet sich nur an den mehr oder weniger theologisirenden Stellen. Auf jene Freiheit des intelligiblen Charakters dagegen fällt der Hauptnachdruck. — Bei Sch. dagegen gestaltet sich die Sache wesentlich anders. Zwar war auch ihm (wenn er sich dessen auch nicht immer bewußt geblieben ist) das Ding an sich zuerst ein bloßes Gedankending, das er aus gleichen Gründen wie K. anzunehmen für nöthig befand; er bekennt es selbst, daß ihn „K.s Erklärung der Freiheit mit Hülfe des Dinges an sich zu seinem „Willen" geführt habe (vgl. Hauptw. I, S. 499), daß K. „obwohl er nicht direkt im Willen das Ding an sich erkannt habe" (K. wußte, daß man es nicht erkennen kann!) doch einen großen, bahnbrechenden Schritt zu dieser Erkenntniß dadurch gethan habe, daß er die unleugbare moralische Bedeutsamkeit (!) des menschlichen Handelns als Etwas, das das Ding an sich unmittelbar berühre, darstellte." — Sobald Sch. nun aber das Ding an sich erkannt zu haben meinte, da war der Schleier, der die intelligible Welt verdeckte, gelüftet. Nun hieß es nicht mehr bescheiden: „wir können uns die Dinge an sich als Causalitäten, als Kräfte denken"; sondern: „wir wissen durch das unmittelbare Selbstbewußtsein, daß das Ding an sich — Wille ist". Nun machte es keine große Schwierigkeit mehr die Räthsel zu lösen. „Der Begriff der Freiheit", sagt Sch. Hptw. I, S. 597, „wie er in jedem menschlichen Bewußtsein unmittelbar gegeben ist, geht aus dieser

---

subjektive Beschaffenheit des Subjekts entstanden sein läßt, gesteht er hier zu, daß auch die Dinge an sich die Form mitbestimmen! Doch hierüber können wir uns hier nicht weiter verbreiten.

Digitized by Google

unmittelbaren Erkenntniß des eignen Willens hervor, weil allerdings der Wille als Weltschaffendes, als Ding an sich, frei vom Satz des Grundes und damit von aller Nothwendigkeit frei, ja allmächtig (!) ist." Da nun aber dieser Wille nach Sch. einerseits etwas ganz Einfaches, ja leere Kraft ist, in welche erst durch das principium individuationis, durch die Objektivation Mannichfaltigkeit und Inhalt kommt, da er anderseits aber vermöge seiner Allmacht nicht nur die Welt schaffen, sondern sich auch selbst verneinen kann („wie uns die Asketen zeigen" (!), so haben wir wieder ein Etwas, das „sich selbst setzen (bejahen) und sich selbst wieder aufheben, oder ins Gegentheil verkehren (verneinen) kann. Mit einem Wort: das unter Hohn und Spott in den Staub geworfne liberum arbitrium indifferentiae ist nur in veränderter Gestalt, wieder in seine Ehren und Würden eingesetzt; in ihm liegt die eigentliche wahre Freiheit. Daher findet nun auch Sch. diese seine Freiheit in jenem Freiheitsbegriff wieder, welchen man im Bewußtsein jedes gewöhnlichen Menschen antrifft (vgl. Hptw. I, S. 598). „Der Wahn einer vollkommnen Freiheit des Individuums in seinen einzelnen Handlungen, heißt es da, ist am lebendigsten in der Ueberzeugung des rohesten Menschen. Derselbe begeht nur den Irrthum, daß er, statt sein ganzes Dasein als Akt seiner Freiheit zu erkennen, diese vielmehr in seinen einzelnen Handlungen sucht." — Wir müssen dem gegenüber geltend machen, daß es immer schon sehr gewagt erscheinen muß, sich bei Erklärung so schwieriger Begriffe, wie der der Freiheit ist, ohne eine weitere Erklärung auf die Uebereinstimmung mit dem gemeinen Bewußtsein zu berufen; denn dieses pflegt gerade in solchen Fragen nicht mit philosophischer Genauigkeit und logischer Consequenz zu denken, sondern liebt Gedankensprünge und will daher behufs richtigen Verständnisses zuvor sorgfältig geprüft sein. Noch gewagter ist es aber eine so wesentliche Differenz wie die, daß der gemeine Mann seine Freiheit in seinen einzelnen Handlungen sucht, während Sch. sie in jenem Akte, der das esse schuf, findet, als so geringfügig zu behandeln und das unbewußte Urtheil des Laien einfach als einen Irrthum zu bezeichnen, durch dessen Berichtigung sich sofort die Uebereinstimmung mit seiner transcendentalen Speculation herausstelle. — Ebenso

Digitized by Google

übereilt ist ferner die Behauptung, welche Sch. seiner obigen Berufung auf das gemeine Bewußtsein vorausschickt, daß nämlich K. „die unmittelbare Entstehung des Begriffs von Freiheit in jedem menschlichen Bewußtsein verkenne und übersehe und den Ursprung jenes Begriffs in eine sehr subtile Speculation setze". Schon §. 6. der „Kritik d. prkt. V." hätte ihn eines Besseren belehren können. Dort hebt K. gerade hervor, daß sich jeder Mensch der Freiheit unmittelbar bewußt wird und zwar in Folge des „Du sollst" der praktischen Vernunft. In dem: „ich kann, denn ich soll" sieht K. die Entstehung des Begriffs der Freiheit im gemeinen menschlichen Bewußtsein; und wie wir zeigen werden, hat er recht gesehen.

Allerdings stellt er aber auch andererseits die Freiheit als eine transcendente Idee hin, auf welche die speculative Vernunft durch ihren Begriff vom Unbedingten geführt wird. Und hierin liegt ein zweiter Grund für den Unterschied in den Freiheitslehren K.s und Sch.s. Denn da das Bedürfniß ein solches Unbedingtes anzunehmen schon vollständig durch die Hinweisung auf ein nicht erst durch andere Ursachen gewordenes, sondern selbstständiges, ewiges esse befriedigt wird, so sieht K. die transcendentale Freiheit eigentlich nur in jener Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des esse und jene intelligible That erscheint nur als eine theologische Zuthat.

Daß aber zur Erklärung der Verantwortlichkeit keineswegs die Annahme einer solchen „intelligiblen That" nöthig ist, daß auch in der Freiheit, der sich der gewöhnliche Mann in Folge der Verantwortlichkeit und des „Soll" der sittlichen Gesetze bewußt wird; nichts dergleichen zu suchen ist, das wollen wir im nächsten §. zeigen. — Nur zwei Zusätze glauben wir der Vollständigkeit halber noch in Kürze unserer obigen Untersuchung hinzufügen zu müssen.

a) Sch. kennt, wie schon angedeutet, trotz seiner Lehre vom unveränderlichen Charakter, doch auch noch eine sittliche Freiheit als anzustrebendes Ideal, nämlich (vgl. Hauptw. I. §. 70, S. 477, S. 339—40, II. S. 721 u. a. St.) „die nur durch Askese einerseits und durch die Durchschauung des principii individuationis andererseits zu erringende Aufhebung oder Verneinung des Willens zum Leben", „wodurch gerade die Phänomene der Heiligkeit und Selbstverleug-

Digitized by Google

nung dargestellt werden". — Wir können über diesen Begriff der „Verneinung des Willens" und die aus ihm erklärten Phänomene erst unten ausführlicher reden. Hier wollen wir nur nicht versäumen darauf hinzuweisen, daß diese Freiheit durchaus nicht etwa identificirt werden darf mit jener „sittlichen oder innern Freiheit", welche Herbart als erste Idee aufgestellt hat. Denn während durch diese Idee etwas sehr Positives erreicht wird nämlich die Darstellung der Idee der Menschheit nach ihrem sittlichen Gehalt, wird durch die Sch.sche, wie schon der Name sagt, etwas durch und durch Negatives, jene »nirvana«, ja etwas Widersinniges erreicht, denn kann man von dem Willen als Ding an sich nur irgend etwas aussagen, so ist es offenbar das allgemeinste Merkmal, daß er ein Streben sei, sein Wesen besteht also gerade, mit Sch. zu reden in der „Bejahung", durch die bloße Verneinung wird also nicht blos irgend eine Erscheinung, sondern überhaupt Alles aufgehoben, alles Sein; ist es aber dem Willen wesentlich zu wollen, so kann er nicht wollen, daß er nicht wolle.

b) Das Andre, welches wir noch bemerken wollten, ist dieses: Wir verwahrten uns schon oben gegen die Ansicht des Pelagianismus, daß der Mensch als „moralische Null" auf die Welt komme. Wir meinen aber auch nicht, wie es etwa nach unsrer Opposition gegen den intelligiblen Charakter, sofern er böse Grundsätze enthält, den Anschein haben könnte, daß der Mensch nur mit dem Organ der sittlichen Beurtheilung und Regelung des Wollens und Handelns geboren und also erst im Leben verdorben werde; wir bekennen uns vielmehr vollkommen zu jenem biblischen Worte: „ich bin in Sünden geboren und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen". Wir sind zu sehr von dem solidarischen Zusammenhang des einzelnen Menschen mit dem Ganzen der Menschheit und der Welt überhaupt, sowohl so weit sie vor ihm, als so weit sie nach ihm und um ihn existirt, überzeugt, als daß wir die Wahrheit jenes Wortes und die tiefe Bedeutung des christlichen Dogmas von der Erbsünde verkennen könnten. Zudem wird Beides täglich durch das Leben bestätigt.

Daß aber der Mensch trotzdem er Schwächen an sich findet, welche er nicht als durch Gewohnheit oder ähnliche Mittel erworben, sondern als angeboren betrachten muß, und darum innig mit seiner

Digitized by Google

Individualität verknüpft weiß, — daß er trotzdem die Ideen in der sittlichen Ueberlegung, in der Reue, in dem Schuldbewußtsein über jene Neigungen stellt, ja diese Neigungen an seinem eignen Leibe in Folge dessen wohl verwünscht*), dies deutet darauf hin, daß jenes sittliche Organ dem Menschen auf eine ganz andere Weise angehört und wesentlich ist, als diese Neigungen, daß die individuelle Anlage zum Bösen nicht sowohl auf a priori selbstthätig angenommene böse Prinzipien zurück zu führen ist, sondern auf eine allerdings schon bei der Geburt, ja noch früher vorhandene, aber durch den Lauf der Ereignisse, in dessen Ende der Mensch eintritt, geworbene Störung des Verhältnisses der beiden Grundelemente des sittlichen Menschen, der Sinnlichkeit und der sittlichen Gesetze oder der „prkt. Vernunft". So gewiß dann aber dieses Mißverhältniß, die angeborne Anlage zum Bösen, geworben ist, so gewiß kann sie auch, wenn auch vielleicht in diesem kurzen Leben nicht gänzlich, so doch zum Theil wieder beseitigt werden; und wie die ganze Menschheit mitbetheiligt ist an dem Verbrechen, welches Einer begeht, so ist sie auch mitverpflichtet, das Böse in jedem Einzelnen, so weit dies möglich ist, zu beseitigen. — Doch hier ist nicht der Ort, über diesen Gegenstand ausführlicher zu reden. Wir wenden uns nunmehr zu derjenigen Lösung des Problems der Verantwortlichkeit, welche wir für die einzig richtige halten. Die obigen Worte bilden den Uebergang zu derselben.

§. 17.

Lösung des Problems der Verantwortlichkeit oder des Schuldbewußtseins auf Grund des Kantischen Fundaments der Ethik und Feststellung der diesem Problem wirklich und einzig zu Grunde liegenden Freiheit.

Daß das so viel behauptete und so viel bestrittene sog.: »liberum arbitrium indifferentiae« wirklich in nichts Anderem seinen Grund hat als in einer falschen Auffassung des Phänomens der sittlichen Zurechnung, das kann man schon daraus mit einiger Sicherheit vermuthen,

*) Vgl. Römerbrief c. 7, v. 21.

Digitized by Google

daß Beide, Sch. und K., obwohl die entschiedensten Gegner desselben, doch schließlich wieder ihre Zuflucht zu einem solchen widerspruchsvollen Begriff nehmen müssen, um jenes Problem zu lösen. Daß es K. besonders deßhalb that, um die Schuld an den bösen Thaten nicht Gott, als dem absolut Guten, zuschreiben zu müssen, also aus theologischen Gründen, das geht aus der in der „Kritik der prakt. V." gegebenen Theodicee deutlich hervor. Ebenso erklärt Sch. das beharrliche Festhalten so vieler Theologen an jener Willkürfreiheit, gewiß mit vollem Recht aus der „unerläßlichen Kunst, welche dieselbe zwischen dem Schöpfer und den Sünden seines Geschöpfes bildet" (vgl. S. 73). Und Julius Müller sagt in seinem berühmten Buche über die Sünde Bd. I, S. 468: „Die Befreiung vom radikalen, in einer intelligiblen That begründeten, Bösen müsse um keinen geringeren Preis als den der sittlichen Zurechnung erkauft werden". — Diese Zurechnung ist die crux interpretum. Zu den merkwürdigsten und willkürlichsten Annahmen haben die in ihr liegenden Schwierigkeiten Veranlassung gegeben. Aber durch alle wird nicht mehr erreicht als durch jene „intelligible That", daß nämlich die Schwierigkeiten keineswegs gelöst, sondern nur in eine unbestimmte nebelichte Ferne gerückt werden, wo man jene fehlerhafte Annahme einer absoluten Willkürfreiheit ungestraft vollziehen zu dürfen meint, die man in der wirklichen Welt so streng untersagt hatte. — Am Wenigsten freilich hätte Sch., der den Widersinn in dem Begriff jener Freiheit so klar und unwiderleglich nachgewiesen hatte, verdammungssüchtigen Eiferern den Gefallen thun sollen, doch wieder eine Freiheit anzupreisen, welche nur frisches Oel in das Feuer ihrer Verdammungssucht zu gießen geeignet ist. Er hätte dies nach unsrer Ueberzeugung vermeiden können, wenn er das Phänomen der Verantwortlichkeit einer gründlicheren und vor Allem vorurtheilsfreien Untersuchung gewürdigt hätte. Denn bei einer solchen stellt sich, wenn wir recht sehen, heraus, daß zur Erklärung jenes Phänomens die Annahme einer absoluten Willkürfreiheit, sei es nun in dieser Welt der Erscheinungen oder in einer anderen, in dieser oder in jener Form, durchaus nicht erforderlich ist. — Wir wollen versuchen, diese Behauptung im Folgenden zu rechtfertigen. —

Digitized by Google

1. Daß sich zunächst der Mensch keineswegs, wie Sch. meint, „für sein esse, daß er ein Solcher ist", verantwortlich fühlt, sondern nur für seine That, dies giebt Sch. indirekt durch jene Annahme einer „intelligiblen That", zu welcher er schließlich doch noch seine Zuflucht nehmen muß, selbst zu; und die Erfahrung lehrt es täglich. Dem esse, dem Menschen, wie er ist, werden vielmehr wegen einer That Vorwürfe gemacht; und er macht sie sich selbst, weil er die That gerade vermöge seines esse hätte unterlassen sollen und können. So urtheilt der gemeine Mann. Wäre aber sein esse unveränderlich, d. h. hätte er nicht den Glauben an Besserungsfähigkeit, so wäre jene Meinung, daß er die That auch hätte unterlassen können, gemäß dem Grundsatz: »operari sequitur esse«, widersinnig; denn er könnte dann eben unter allen Umständen und Bedingungen nicht anders handeln. Der Volksmund spricht aber in seinen unmittelbaren ohne philosophische Ueberlegung gefällten Urtheilen oft wahrer als manche noch so tiefsinnige und geheimnißvolle Metaphysik. Enthalten wir uns darum fürs Erste einmal aller vorgefaßten philosophischen Meinungen, wie sie durch Speculationen über das Verhältniß des „sündigen Geschöpfs zum erhabenen Schöpfer", oder über Natur und Ursprung des Bösen im Vergleich zur Idee Gottes u. dgl. m. hervorgerufen sind; lassen wir einmal alle diese transcendentalen Speculationen und Rücksichten bei Seite und untersuchen wir zunächst den einfachen Thatbestand, wie er in den Ueberlegungen des gewöhnlichen Mannes vor der zu vollbringenden That und in der Reue nach derselben klar vor uns liegt! — Das unmittelbare, instinktive Urtheil des gewöhnlichen Mannes hat K. richtig in der kurzen Formel ausgedrückt: „ich kann, denn ich soll". — An das Sollen hält es sich hiernach zunächst und vor allen Dingen. Und wir zeigten schon oben, daß es denjenigen sogar thöricht nennt, welcher es bei der bloßen Reue, bei dem bloßen sich Abquälen wegen des nun einmal Geschehenen bewenden läßt, ohne zum Vorsatz fortzuschreiten. Denn die That ist nun einmal geschehen und mußte sogar geschehen, wenn man Alles gehörig in Rechnung zieht. Aber sie hätte nicht geschehen sollen; denn sie war die Folge des gestörten Verhältnisses zwischen den sittlichen Gesetzen und den materiellen Triebfedern, die Folge der inneren Disharmonie.

Digitized by Google

— So verhält es sich und nur so sieht es der Mensch im Zustand der Reue an. Er klagt sich nur darüber an, daß er etwas gethan, was er nicht hätte thun sollen. — Wohl setzt er dabei unmittelbar voraus, daß er auch hätte unterlassen können, was er nicht thun sollte; — daß er aber **bei ganz derselben Lage der Dinge**, d. h. wenn nicht blos die äußeren Verhältnisse ganz dieselben, sondern auch er ganz derselbe, von denselben Leidenschaften und Begierden in demselben Grad beherrschte Mensch gewesen wäre, — auch hätte anders handeln können, — dieser Gedanke kommt ihm gar nicht, und kann ihm nicht kommen, selbst wenn er, was wohl kaum oder nur höchst selten geschieht, in der obigen Weise reflektirte; denn das »operari sequitur esse« ist ihm unentrinnbar eingeimpft und verbietet es, sofern unter dem esse sämmtliche zu einer Handlung nothwendigen Ursachen verstanden werden. Im Gegentheil untersucht er vielmehr, wenn er verständig und es ihm wirklich um sittliche Besserung zu thun ist, sorgfältig, warum es so geschehen mußte, wie die Bedingungen hätten liegen müssen, damit er hätte anders handeln können. Er besinnt sich mit Fleiß auf alle die Umstände und Bedingungen, welche beim Zustandekommen seiner That mitgewirkt haben, sowohl so weit sie innerlich in ihm selbst, d. h. in seinen selbstsüchtigen Neigungen und Begierden, wurzeln, als so weit sie in äußeren Verhältnissen, in der Anordnung seiner nächsten Umgebung, seiner Lebensweise u. dgl., ihren Grund haben; und vergißt dabei auch weder die geringfügigsten noch die scheinbar fernliegendsten. Er untersucht genau alle die Ursachen, welche vielleicht schon seit längerer Zeit sein Gewissen nach und nach einschläferten, sowie diejenigen, welche im Augenblick der Versuchung und des Handelns noch ihr, an sich vielleicht geringfügiges, aber zur Zeit entscheidendes Gewicht in die Wagschale fallen ließen u. s. w. — So verfährt der Mensch bei gesundem Verstande und redlichem Willen im Zustande ernstlicher Reue. Und — das erfährt Jeder, der selbst mit Ernst nach sittlicher Vollkommenheit ringt und mit Schwächen zu kämpfen hat, — je vollkommner die Erkenntniß der Nothwendigkeit einer unsittlichen Handlung aus den vorangegangenen Bedingungen ist, desto segensreicher wirkt eine solche Reue.

Digitized by Google

Denn sie lehrt allein und am Besten, was man zu seiner Besserung künftig Alles zu thun hat. — Aus dem Allen geht aber mit Evidenz hervor, daß der Laie mit seinem „Hätte können" durchaus keine absolute Willkürfreiheit meint. — Nur weil jenes: „ich hätte anders handeln können", gewöhnlich bedingungslos ausgesprochen wird, erweckt es allerdings den Schein, als sei es auch völlig bedingungslos gemeint; aber bewußt oder unbewußt denkt der so Sprechende doch stets eine Bedingung hinzu. Und meint er auch vielleicht, wenn man ihn zu einer philosophischen Untersuchung veranlaßt, es bedingungslos ausgesprochen zu können, daß er sich hätte anders verhalten können, so nimmt er doch gerade in dieses Sichandersverhaltenkönnen jene Bedingung: „wenn er sich nur nicht von seinen Begierden hätte beherrschen lassen", und damit noch eine ganze Reihe andrer Bedingungen unbewußt mit herein*). Hieraus, sowie aus der obigen Schilderung einer aufrichtigen Reue, kann man aber ersehen, auf welchen Voraussetzungen die sittliche Zurechnung beim gewöhnlichen Mann beruht, es ist neben jenem „Du sollst" der praktischen Vernunft die Ueberzeugung, daß er über einen Theil der Ursachen der That Herr sei, sie ändern und damit die Thatsache herbeiführen oder verhüten könne. Und zwar ist er sich bewußt über die in der Außenwelt, oder in der Zufälligkeit des Lebens, d. h. außer dem Bereich seiner Willkür liegenden Ursachen allerdings keine Macht zu besitzen, wohl aber über die in dem sinnlichen Theil seines esse gelegenen Ursachen; d. h. aber einerseits über den zufälligen und veränderlichen Theil seines Wesens selbst mit seinen Neigungen und Begierden, sowie andrerseits über die unter der Macht seiner Willkür stehende Umgebung, als welche einen wesentlichen Bestandtheil seines

*) Man muß übrigens nicht glauben, daß bei einer solchen philosophischen Unterhaltung mit Laien viel herauskomme; denn diese sind gewöhnlich nicht fähig alles Das zu berücksichtigen, was bei einer solchen Erörterung berichtet sein will, und man versäumt es oft, sie darauf aufmerksam zu machen. An die einfachen unmittelbaren Urtheile muß man sich halten, wenn man die Wahrheit erfahren will. Die obige Bedingung der Unabhängigkeit von der momentanen Gemüthslage, von Begierden und Neigungen für die Möglichkeit des Sichandersverhaltens bekommt man übrigens leicht und gern zugestanden.

Digitized by Google

esse im weiteren Sinn bildet und gerade für die Aenderung das bei Weitem Wichtigere ist, insofern nur mit Hülfe *ihrer* Aenderung, resp. zweckmäßigen Anordnung, auch eine Aenderung der Begierden und Neigungen möglich ist. Dreierlei ist es also, wenn wir es genau nehmen, worauf die Erscheinung der Reue und des Schuldbewußtseins beruht:

1) erstlich das Bewußtsein von der Veränderlichkeit eines Theiles unsres Wesens und unsrer Umgebung,
2) dann das Bewußtsein von einem Vermögen, durch welches wir diese Veränderung auch herbeizuführen im Stande sind und endlich
3) das Bewußtsein von *unveränderlichen* sich stets gleichbleibenden sittlichen Gesetzen, welche die Aenderung unwiderstehlich *fordern*.

Nicht in *einer* abgesonderten Seite des menschlichen Wesens also, sondern in der Totalität desselben, sofern in ihm das *Constante* und das *Veränderliche* vereint ist, hat die sittliche Verantwortlichkeit ihren Grund. Und nicht *das* bringt in mir das Schuldbewußtsein hervor, daß ich meinem ganzen Wesen nach schon unveränderlich und von den Naturursachen und Zufälligkeiten des Lebens schon unabhängig *bin*, sondern umgekehrt, daß ich mich unabhängig machen *kann* und gemäß den schon unabhängigen Gesetzen auch in der Erscheinung unabhängig und frei werden *soll*. Ebenso beruht hierauf allein das Gefühl der *Freiheit* beim gewöhnlichen Mann: Weil erstlich ein Theil seines eigentlichen (idealen) Wesens, nämlich das in der Stimme des Gewissens zu ihm sprechende Sittengesetz, wirklich frei und unabhängig von den Zufälligkeiten des Lebens ist, insofern es rücksichtslos *stets* sein: „Du sollst" oder „Du hättest sollen" erschallen läßt, und dann weil der veränderliche Theil seines Wesens in Verbindung mit der theoretischen Vernunft ihm die Möglichkeit an die Hand giebt, sich in seinen Handlungen, in der concreten Wirklichkeit vom Naturlauf und Zufall unabhängig zu machen, *darum* mißt er sich Freiheit bei; nicht weil er angeblich unter ganz denselben inneren und äußeren Verhältnissen eine That ebenso gut unterlassen als vollbringen könnte.

Daß er aber endlich seine That doch nur *sich* sittlich zurechnet, das hat seinen Grund eben wieder in jener Doppelheit seines Wesens;

Digitized by Google

denn der Naturlauf ist für sich betrachtet sittlich indifferent, eine unsittliche That kann daher nur geschehen, wenn im sittlichen Subjekt die normale sittliche Stimmung fehlt, ist diese richtig, d. h. sind die Normalgesetze im Besitz ihres Rechtes, die Willensentscheidung herbeizuführen, so kann trotz aller Naturbedingungen, mögen sie noch so sehr zur bösen That locken, keine böse That geschehen. Nur als sittliche That nennt er also die That ganz sein eigen. Dadurch unterscheidet sich aber die sittliche Zurechnung wesentlich von der sittlich indifferenten, einfachen Zurechnung, daß diese zur Erklärung einer That alle Ursachen berücksichtigen muß; während jene nur eine Ursache, oder nur einen Ursachencomplex betont.

2. Die Vernachlässigung dieses Unterschiedes, wie überhaupt der Mangel begrifflicher Klarheit über unser Problem trägt die Hauptschuld daran, daß man zur Erklärung desselben sich ein liberum arbitrium indifferentiae ersann. Denn, so räsonnirte man, einfach: „rechnet sich Jemand eine That zu, so muß er sich für die alleinige Ursache derselben halten; dies ist aber nur dann der Fall, wenn er sie ebenso gut unterlassen als vollbringen konnte; denn nur so können die mitwirkenden Ursachen völlig paralysirt oder neutralisirt werden und er als die alleinige Ursache erscheinen". — Allein schon eine bloße Zergliederung des Begriffes der sittlichen Zurechnung lehrt ebenso evident wie unsre obige Befragung des gemeinen moralischen Bewußtseins, daß eine Willkürfreiheit völlig entbehrlich ist. — Wir zeigten schon oben, daß „eine That zurechnen" zunächst nichts Andres bedeutet, als „die eigentliche Ursache derselben suchen". Jede Wirkung beruht aber auf mehreren Ursachen, welche zu der einen Erscheinung zusammenwirken. Folglich würde eine Zurechnung im vollen und eigentlichen Sinn des Wortes die Wirkung auch nicht einer einzigen Ursache zuschreiben, sondern, wie schon oben bemerkt, dem Zusammenwirken aller. — Allein der gewöhnliche Sprachgebrauch ist für die Zurechnung der Wirkung zu nur einer oder einigen Ursachen. Und so wird auch in der moralischen Zurechnung eine von den vielen Ursachen, als Hauptursache herausgehoben. Zu dieser Emancipation von der eigentlichen Bedeutung des Wortes im Sittlichen sind aber nur

Digitized by Google

wir und Alle, die noch ein Sollen kennen und an eine Besserungsfähigkeit glauben, berechtigt. Denn eine einzige Ursache herauszugreifen, um ihr die Handlung zuzuschreiben, ist nur gerechtfertigt, wenn man zwischen den Ursachen einen Unterschied zu machen Veranlassung hat. Eine solche bietet z. B. die Rücksichtnahme auf die Zeit, wenn man dem Funken, welcher zu dem schon bereit liegenden, an sich unschuldigen Pulver hinzukommt, oder der Hand, welche ihn hinzubringt, die Explosion zurechnet. Ebenso ist man dazu berechtigt, wenn man zwischen intelligibler und Erscheinungsursache unterscheidet, auch Sch. wäre also dazu berechtigt, nur müßte er die Schuld vielmehr den veränderlichen Motiven zuschreiben als dem Charakter*), — und würde so keine sittliche Zurechnung erhalten, wie er auch keine solche erhält, indem er dem Charakter zurechnet; denn er kennt keine Gesetze, von dem, was geschehen soll; kennt nicht dieses zweite der sittlichen Zurechnung wesentliche Moment. — Wir aber haben durch das Bewußtsein von Gesetzen oder Ideen, denen wir verbunden, verpflichtet sind, nicht nur eine Berechtigung, einen Unterschied zwischen den Ursachen zu machen, insofern die Gesetze oder das sittliche Organ den constanten Theil unsres Wesens ausmachen; sondern wir werden sogar durch jenes fortwährend, besonders in der Reue, thätige Organ genöthigt, uns nach demjenigen Theile der Ursachen umzusehen, durch dessen Veränderung auch eine Aenderung des Wollens herbeigeführt und so jenen Forderungen der Sittlichkeit entsprochen werden kann. In Rücksicht auf diesen veränderlichen Theil unsres Ich also, oder vielmehr auf unser Vermögen, uns selbst und damit unsre Handlungen ändern zu können, rechnen wir uns eine That zu. Darum: 1) **nur**, sofern wir **veränderlich** (verbesserlich) sind, ist moralische Zurechnung **möglich**; 2) nur sofern wir auch ein **Vermögen** haben, **die Veränderung wirklich herbeizuführen** (einen vernünftigen Willen), ist Zurechnung **berechtigt**; und 3) sofern wir endlich durch **sittliche Forderungen** stets **angetrieben** werden jene Veränderung mit uns vorzunehmen, ist Zurechnung **noth-**

*) Wie z. B. Dr. Asher, „Arthur Schopenhauer, Neues von und über ihn", thut, indem er die Verantwortlichkeit auf das Wissen gründet, vgl. S. 85.

Digitized by Google

wendig. Nur, wenn man so sich klar vor Augen geführt hat, was eigentlich moralische Zurechnung im gewöhnlichen Sinne besage, entgeht man jenen monströsen Behauptungen, welche sich von jeher an die Ferſen einer falſchen Auffaſſung dieſer Erſcheinung geknüpft haben.

3. Unſre Auffaſſung erfordert erſtlich und vor Allem, um darauf nochmals hinzuweiſen, kein »liberum arbitrium indifferentiae«, keine Willkürfreiheit, wie ſie auch heute noch von ſo Vielen trotz des Widerſpruchs jenes Begriffs für nöthig erachtet wird, um das Problem zu löſen. Denn nach ihr beſteht die Verantwortlichkeit nur darin, daß der Menſch ſich ſagt: „er habe anders handeln ſollen, er habe dies auch gekonnt, wenn er ein Andrer geweſen, d. h. wenn die Bedingungen in ihm anders gelegen hätten, was er laut den Forderungen der Sittlichkeit hätte herbeiführen ſollen. Es bleibt alſo der abſoluten Nothwendigkeit, welcher K. und Sch. ſo kräftig und überzeugend das Wort reden, ihr volles Recht gewahrt, ſowie den Reſultaten*) der moraliſchen Statiſtik die volle Anerkennung gezollt. Inſofern iſt unſre Erklärung auch ein feſter Damm gegen die übereilten Verdammungsurtheile blinder Eiferer; denn ſie giebt alles Geſchehen im letzten Grunde doch dem Laufe der Geſchichte, und damit Gotte, anheim, ohne doch die Strenge und Unerbittlichkeit der ſittlichen Forderungen auch nur im Mindeſten abzuſchwächen. Daß aber die Lehre von der ſtrengen Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen den Leichtſinn und die Gleichgültigkeit in ſittlichen Dingen im Gefolge habe, worauf man ſich von gegneriſcher Seite ſo gern beruft, das iſt ein Irrthum, welcher nur aus einem halben oder falſchen Verſtändniß unſrer Lehre entſpringen kann. Denn es iſt klar, daß, ſo lange das beſſere Ich des Menſchen, die ewigen ſittlichen Geſetze in ihm ſprechen, daß er ſo lange auch eben nach dieſem beſſeren Theile ſeines Weſens Liebe für das Gute empfindet, welche ſich in den Momenten reiner Stimmung als Begeiſterung für das Ideale, zur Zeit ſittlicher Gefahren als Stimme des ſtrafenden Gewiſſens kund giebt.

*) Wir ſagen den „Reſultaten", nicht den übereilten und unbeſonnenen Schlüſſen, welche vielfach aus jenen gezogen zu werden pflegen.

Digitized by Google

— Ja, wir behaupten sogar, daß die Lehre von einer Willkürfreiheit, vermöge welcher der Mensch jederzeit auch das Gegentheil dessen thun könne, was er thut, viel mehr zur Sorglosigkeit verleiten muß, als der Determinismus, da sie gerade leicht den Glauben erzeugt, der Mensch könne die Versuchung bis zum höchsten Gipfel gelangen lassen (denn er sei fähig auch im letzten Moment sich noch zum Guten zu wenden), und so verleitet auf die vielen begleitenden Ursachen, welche, wenn auch noch so unscheinbar, doch oft entscheidend wirken, geringschätzig herabzublicken und ein zeitiges Der Versuchung vorbeugen für unnöthig zu erachten; während der Determinismus, welcher auch den scheinbar geringfügigsten Umstand als nicht unwesentlich berücksichtigen lehrt, zu einer wahren Schule der Gewissenhaftigkeit wird. — Nur eine oberflächliche und einseitige Betrachtung der menschlichen Handlungen und der damit in Verbindung stehenden sittlichen Erscheinungen kann zur Annahme einer Willkürfreiheit führen und sich dabei beruhigen, eine gründliche, allseitige, exakte Betrachtung führt nothwendig zum Determinismus.

Daß sich trotzdem gegen diese Anschauung noch Viele sträuben werden, weiß ich; halte es aber, wenn auch für natürlich, so doch nimmermehr für vernünftig. — Man wendet etwa ein, daß nicht nur Jedermann fähig sei, seinen Lebenslauf selbst zu bestimmen, sondern, daß große Männer sogar fähig gewesen seien, der Weltgeschichte neue Bahnen vorzuschreiben, sie aus ihrem gewohnten Bette in ein andres zu leiten. Allein je größer diese Männer waren, desto bescheidener und demüthiger hielten sie sich für bloße Werkzeuge in der Hand Gottes. Und, wie Sch. selbst oft hervorhebt, gerade die bedeutendsten Geister, wie ein Paulus (vgl. Röm. 9 u. 11), Augustin, Luther, Kant bekämpften am heftigsten die Annahme eines liberi arbitrii indifferentiae. — Wenn aber Sch. Parerga II, §. 119, S. 252 sagt: „Theismus und moralische Verantwortlichkeit des Menschen seien unvereinbar", so hat er eben die größten Theisten aller Zeiten, vor Allem die drei oben Genannten gegen sich, als welche bei einer durch und durch theistischen und deterministischen oder prädestinatianischen Weltanschauung die Verantwortlichkeit und das Schuldbewußtsein in ihrer vollen Kraft bestehen ließen. Und wir dürfen überzeugt sein, daß in den Hauptaussprüchen dieser großen Männer (mag man sie nun für

Digitized by Google

auf irgend eine Weise inspirirt, oder einfacher als aus dem reinen Quell unmittelbarer Erkenntniß, welche man auch unbewußte Intuition des Wahren nennt, entsprungen ansehen), in der Regel mehr Wahrheit anzutreffen ist als in den durch mühsame Vernunftschlüsse oder transcendentale Speculationen erreichten Ansichten mancher Philosophen, sollten selbst jene Aussprüche sich auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen. So verhält es sich auch in unsrer vorliegenden Frage. Der Apostel Paulus schildert am Ende des 7. Capitels des Römerbriefs das Schuldbewußtsein ganz in der Weise, wie wir es oben erklärt haben, und stellt es als eine unmittelbar feststehende unumstößliche Thatsache hin; wie er anderseits ebenso bestimmt und unzweideutig im 9. und 11. Capitel seine deterministische Weltanschauung als ebenso feststehend darstellt. — Den Knoten, der in der Frage liegt, wie Beides zu vereinigen sei, durchhaut Paulus mit einem wuchtigen Schlag durch die Worte: „Spricht auch das Werk zu seinem Meister (das Gefäß zum Töpfer): „warum machst du mich also?"" Und Luther thut dasselbe mit den Worten: „Für solche unnütze Fragsteller schnitzt Gott Ruthen im Birkenwäldchen." Das heißt aber nicht, wie Sch. Hauptw. I, S. 346 meint: „Paulus möge die Consequenzen, zu welchen der Determinismus führe, nicht übernehmen", sondern daß er sie nicht übernehmen könne, weil die Einsicht, wie der Schöpfer dieser Welt und der allgütige Gott zu vereinigen seien, nicht im Bereiche unsrer Erkenntniß liege, so wenig, wie das Gefäß wissen könne, warum es vom Töpfer so und nicht anders gestaltet worden sei. Er zeigte also durch diese einfachen Worte, was K. durch seine „Kritik der reinen Vernunft" darzuthun sich bemüht hat, daß der Mensch solcher überschwänglicher Einsichten nicht fähig sei. Alle Diejenigen aber, welche jenem Apostel doch die Lehre von einer Willkürfreiheit insinuiren, trotzdem sie ihm bei einer gründlichen und aufrichtigen Exegese auf keine Weise beigelegt werden kann, so wie alle, welche ein liberum arbitrium indifferentiae annehmen, auf welche Weise es auch sei, maßen sich eben jene überschwänglichen Einsichten an. — Wir meinen aber, so sehr wir uns auch der weittragenden und schwierigen Consequenzen unsres Determinismus bewußt sind, daß so lange von uns gefordert wird, nur mit unsrer Vernunft zu operiren, es

Digitized by Google

immer nützlicher, ehrlicher und würdiger sei, eine Beschränktheit des Erkenntnißvermögens zuzugestehen, als durch hochfliegende, widerspruchsvolle Speculationen sich den Schein zu geben, als habe man den Stein der Weisen gefunden. Wir folgen hierin dem großen Meister Kant. (Vgl. d. Vorrede zur 2. Aufl. der „Krit. d. R. V.")

Nur noch Zweierlei wollen wir zur Bestätigung unsrer Erklärung des Schuldbewußtseins hinzufügen. Unsre Auffassung von dieser Erscheinung läßt auch das zu, was Viele nur unter der Voraussetzung einer Willkürfreiheit für möglich halten, nämlich: eine relative Selbsterziehung und eine Weltentwicklung zum Idealen hin. In dieser Selbsterziehung, die als Thatsache klar vor Aller Augen liegt, wenn man den Menschen während und nach der Reue beobachtet, erkennt der gewöhnliche Mann einen Akt seiner Freiheit. Vermöge der Veränderlichkeit eines Theiles seines Wesens ist der Mensch fähig sich selbst zu bilden, zu erziehen, wenn auch nur in dem Grade, in welchem seine individuelle Beschaffenheit es möglich macht; denn so gewiß diese eine ganz bestimmte ist, ist auch die Selbsterziehung nur in einem bestimmten, beschränkteren oder höheren Grade möglich. Eine absolute Selbstständigkeit ist widersinnig. Der Mensch kann sich nur mit Hülfe dessen, was er ist und was er hat, erziehen. Beides verdankt er sich nicht selbst, am allerwenigsten das Erstere, welches gerade das Wichtigere ist. — Auch hier legt sich wieder der Vergleich mit dem Keim einer Pflanze sehr nahe. Die Vernunft oder das Organ der sittlichen Gesetze ist die im Keime schlummernde Kraft; die Sinnlichkeit der den Keim umgebende Kern und die ganze zufällige Materie, in die er gesenkt wird. Auf die Beschaffenheit und Zubereitung dieser kommt es an, ob und wie die im Keime liegende ewige Idee der Pflanze sich in der Wirklichkeit darstellt, ob mehr oder weniger vollkommen. Und wenn der Mensch es versäumt durch seine Vernunft, welche es ihm möglich macht, seine Materie, die Sinnlichkeit, so zuzubereiten, daß die Idee des sittlichen Menschen hindurchbrechen und jene Materie in ihren Dienst nehmen und verklären kann, so muß er sich durch diese Idee selbst, oder durch das Bewußtsein, daß sie sich darstellen soll, Vorwürfe machen, sich schuldig fühlen. Denn der constante Theil seines Wesens, die sittlichen Gesetze fordern eine solche Zubereitung.

Digitized by Google

Wie leicht und einfach erklärt sich aber endlich aus unsrer Lehre auch jene „Gewissensangst", jener „Gewissensbiß". Das Gewissen besteht eben in jenem unabhängigen, ewigen und darum nicht zur Ruhe zu bringenden Vermögen der sittlichen Gesetze. Sch. schreibt zur Erklärung der Gewissensangst in seinem Hauptwerk (I, §. 65, S. 431 und 432) zwei lange Seiten; und doch zweifle ich, daß irgend Jemand, der dieselben mit unbefangenem, freien Blick durchliest, sich durch diese Erklärung befriedigt oder auch nur beruhigt fühlen wird. „So dicht, heißt es da unter Anderm, auch den Sinn des Bösen der Schleier der Maja umhüllt (!), d. h. so fest er auch im principio individuationis, in dieser Stütze des Egoismus, befangen ist, so regt sich doch im Innersten seines Bewußtseins die geheime Ahnung (!), daß eine solche Ordnung der Dinge doch nur Erscheinung ist, an sich aber es sich ganz anders verhält, daß es nämlich ein und derselbe Wille zum Leben ist, welcher in der Erscheinung sich selbst verkennend, seine Waffen gegen sich selbst wendet, wenn er Andern Leid zufügt, daß dieser nach Wohlsein strebende Wille nicht allein der Quäler, sondern auch der Gequälte ist, daß er der Wahrheit nach die Wollust mit der Qual bezahlen muß" u. s. w. und daraus entspringt die Gewissensangst, sowie anderseits „aus der Erkenntniß der Heftigkeit des eignen Willens, der Gewalt, mit welcher er das Leben gefaßt, sich daran festgesogen hat (!), eben dieses Leben, dessen schreckliche Seite er in der Quaal der von ihm Unterdrückten vor sich sieht. Er fühlt, bis zu welchem Grade er dem Leben anheimgefallen ist und damit auch den zahllosen Leiden, die diesem wesentlich sind" u. s. w. Wir brauchen kein Wort weiter über das Gekünstelte dieser Erklärung, so wie über den ihr zu Grunde liegenden Eudämonismus und Egoismus, der doch gerade vermieden werden sollte, zu verlieren; Beides liegt klar vor Augen.

4. Fassen wir nun zum Schluß unsre eigne Ansicht über die Freiheit kurz zusammen, so müssen auch wir also mit Sch. und K.

a) jedes liberum arbitrium **indifferentiae** verwerfen und der absoluten Nothwendigkeit das Wort reden. Damit wird aber auch jene sog. transcendentale Freiheit, welche Sch. u. A. nach K. in eine „intelligible That" legen, durch welche der intelligible Charakter entstehen soll, unmöglich.

Digitized by Google

b) Ebenso wenig können wir jene von K. so genannte „transcendentale Freiheit“ als bestehend anerkennen, welche in der Unveränderlichkeit des ganzen Charakters, sowohl soweit er sittlich ist, als so weit er unsittlich ist, besteht, welche also auch das Böse im Menschen für unabhängig vom Naturlauf und unveränderlich erklärt. Sie ist zwar ein denkbarer Begriff; aber sie widerstreitet einerseits dem gemeinen moralischen Bewußtsein überhaupt und macht andererseits die Erklärung des Phänomens der Verantwortlichkeit, welche sie an die Hand geben sollte, gerade unmöglich. — Um dieses Phänomen zu erklären, dürfen wir vielmehr

c) nur jene Freiheit annehmen, welche K. der die sittlichen Gesetze enthaltenden und diktirenden Causalität, der sogenannten „praktischen Vernunft“ beilegte. Doch hat hier Freiheit nicht den gewöhnlichen Sinn der Abwesenheit hindernder Schranken von einer thätigen Kraft, sondern sie sagt nur die Selbstständigkeit der Existenz und Bethätigung, die intelligible Unabhängigkeit von ändernden, zerstörenden und neubildenden Ursachen, kurz die Ewigkeit einer Causalität aus. Da diese sittlichen Gesetze zu unserm unveränderlichen Selbst, zu unserm idealen Wesen gehören, wir sie also unserm Wollen und Handeln selbst zu Grunde legen, sie nicht von außen empfangen, so machen sie auch unsre ganze Person frei, oder machen wenigstens unsre persönliche Freiheit in der **Erscheinung möglich**; d. h. sie verschaffen uns in Verbindung mit dem veränderlichen Theil unsres Wesens die Möglichkeit einer gewissen Unabhängigkeit vom Naturlauf und von den Zufälligkeiten des Lebens, und erzeugen so das Bewußtsein einer schon der Möglichkeit nach vorhandenen Unabhängigkeit oder Freiheit, woraus sich die sittliche Zurechnung erklärt.

d) Jene persönliche Freiheit aber, welche Herbart mit dem Namen „der inneren oder sittlichen Freiheit“ belegt hat, ist eine anzustrebende Idee, welche uns jenes Organ der sittlichen Beurtheilung und Regelung unsers Wollens unmittelbar an die Hand giebt. Hier ist das Wort „Freiheit“ allein in der eigentlichen und allgemeinsten Bedeutung gebraucht; denn es bedeutet die Abwesenheit

Digitized by Google

hemmender Schranken oder drückender Hindernisse von einer ursprünglichen Kraft, die Abwesenheit einer Sinnlichkeit, welche durch das Ueberschreiten ihrer Grenze die Causalität der sittlichen Gesetze stört und hemmt. Diese persönliche Freiheit enthält gar keinen Widerspruch und hat Realität, obwohl sie nur das Ideal aller Sittlichkeit ist. Sie ist die höchste und allgemeinste sittliche Idee, welche sich unmittelbar aus dem Begriffe der Sittlichkeit ergiebt. Sie ist jene innere Harmonie, jener „ästhetische Zustand", von welchem Schiller in seinen „Briefen über ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts" spricht, jener Zustand, in welchem weder Sinnlichkeit noch Gesetze die Grenzen ihres Berufs überschreiten, in welchem aber vor Allem die Sinnlichkeit nicht die normirende Thätigkeit der Ideen hemmt.

5. Unsre obige einfache, und, wie wir glauben, einzig richtige Lösung des Problems der sittlichen Verantwortlichkeit stützt sich auf das von Kant der Ethik gegebene Fundament, und ist nur durch dieses Fundament möglich. So liefert diese Lösung einen guten Beleg für die Stichhaltigkeit des K.schen Fundaments. K. hat dieselbe trotz seines richtigen Fundaments nicht gefunden, weil er einmal sich nicht das Wesen der sittlichen Verantwortlichkeit vorher genügend klar gemacht hatte und weil er andrerseits durch eine Inconsequenz sogar das wieder aufhob, was er in der Grundlegung aufgestellt hatte, daß nämlich die unsittlichen Handlungen nur in der übergreifenden Sinnlichkeit, nicht wie die sittlich guten in Prinzipien a priori ihren Grund haben.

Somit glauben wir nun zur Genüge dargethan zu haben, daß das K.sche Fundament, wie es sich vorzüglich in der „Grundlegung" ohne Einmischung andrer Fragen darstellt, denn doch nicht so haltlos „in der Luft schwebt als ein bloßes Hirngespinnst"; sondern daß es, vom richtigen Begriff des Sittlichguten ausgehend, uns dieses aus dem Wesen des Menschen als eines sinnlich-vernünftigen Wesens durch Begriffe a priori begründet. — K. hat nach unsrer Ansicht das wahre Fundament der Ethik gefunden. Die Darstellung desselben ist nur durch die von uns zugestandenen und deutlich gekennzeichneten Verirrungen eine etwas unklare und unverständliche geworden.

Digitized by Google

Wir hoffen sie von dem Schutt dieser Verirrungen und Unklarheiten gereinigt und ihres unfreundlichen Gewandes entkleidet zu haben. In dieser geläuterten Gestalt hat aber unsrer Meinung nach das Fundament für denjenigen, welchem es ernstlich um wahre Sittlichkeit zu thun ist, durchaus nichts Abstoßendes, sondern wird sich bei vorurtheilsfreien Denkern Eingang verschaffen. Dies wird besonders dann geschehen, wenn der bloße Begriff des Sittlichguten, wie ihn K. festgestellt hat, auch mit dem richtigen Inhalt erfüllt wird. Denn, das heben wir nochmals hervor, K. hat zwar das richtige Fundament der Ethik gefunden, indem er es aus dem Begriff des Sittlichguten ableitete, aber der Inhalt, die einzelnen sittlichen Gesetze, fehlen bei ihm. Diese aufzustellen war einem Anderen vorbehalten, der es aber auch nur vermochte auf den Schultern des großen Kant*). Dem Letzteren war es aber auch, wenigstens in der „Grundlegung", diesem trotz seiner Mängel genialem Werk, um nichts Anderes zu thun, als eben um die Grundlegung, um das Fundament. — Auch unsre Aufgabe erstreckt sich nicht weiter, was uns freut; denn wir würden dieselbe große Anerkennung, welche wir den ethischen Untersuchungen K.s bis zu diesem Punkte zollen mußten, nicht in gleich hohem Grade auch den übrigen Aufstellungen zu Theil werden lassen können. — Somit wären wir an das Ende unsrer Untersuchung über Sch.s Kritik des Kant'schen Fundaments der Ethik gelangt. —

Nur auf Eines glaube ich, um Mißverständnissen vorzubeugen, noch etwas ausführlicher als im Lauf der Untersuchung geschehen konnte, eingehen zu müssen, nämlich auf den Vorwurf, welcher der K.schen Ethik von Sch. und seinen Anhängern, besonders aber von den Vertretern der „Philosophie des Unbewußten" gemacht wird, daß nämlich K., wie schon der erste Ethiker Socrates, wieder ein zu großes Gewicht auf die Einsicht, auf Begriffe lege, und zu sehr die Unmittelbarkeit der moralischen Triebfedern, das Unbewußte im Sittlichen, vernachlässige. Wir untersuchen die Berechtigung dieses Vorwurfs im folgenden §.

---

*) Herbart hat unsrer Meinung nach den richtigen Weg zur Auffindung der einzelnen sittlichen Gesetze oder Ideen angegeben.

Digitized by Google

§. 18.

Kants Fundament der Ethik und das Unbewußte im Sittlichen.

Es ist hier nicht der Ort, überhaupt eine Untersuchung über die „Philosophie des Unbewußten", wie sie von Hartmann aufgestellt worden ist, über ihre Berechtigung, ihr Wesen und ihre Bedeutung anzustellen. Nur das sei bemerkt, daß eigentlich jede Philosophie eine Philosophie des Unbewußten ist, insofern sie die in der realen wie in der idealen Welt des Denkens, Urtheilens und Wollens ursprünglich unbewußt wirkenden Kräfte und herrschenden Gesetze zum Bewußtsein bringt. So kann man die Logik geradezu eine Wissenschaft vom Unbewußten nennen, d. h. eine Wissenschaft von den Gesetzen, welche unbewußt das Denken eines jeden, auch des gewöhnlichsten Mannes beherrschen und leiten. Wir geben zu, daß der Begriff der Gleichheit, der Causalität u. a. „Resultate eines unbewußten Denkprozesses" sind (vgl. Hartmann, „Philosophie des Unbewußten" B. VII). Ebenso erkennen wir in diesem Sinn eine Bedeutung des Unbewußten in sittlichen Dingen an. Wir behaupten jedoch, daß der Vorwurf: K. habe diese Bedeutung des Unbewußten verkannt, einerseits auf Mißverständniß, anderseits auf einem falschen Begriff vom Sittlichen beruht.

1. Das Erstere ist der Fall, wenn man übersieht oder verkennt, was wir oben gegenüber Sch.s Angriffen dargethan haben, daß K.s oberster Grundsatz eine unmittelbare Thatsache des Bewußtseins, d. h. ein unbewußt den Menschen leitendes Prinzip a priori ist, auf welches er unmittelbar stößt, wenn er sich auf sich selbst besinnt, wenn er sich der sein Wollen normirenden Gesetze bewußt zu werden strebt; daß ferner K. zwar durch die Einmischung der theoretischen Vernunft allerdings wieder ein Hauptgewicht auf die Erkenntniß legt, daß dies aber keinen entscheidenden oder auch nur modificirenden Einfluß auf seine Begründung der Ethik hat, da diese nur in Anknüpfung an den Begriff und obersten Grundsatz der Sittlichkeit bewerkstelligt wird, welcher eben ein a priori gegebener ist. Daß aber Sch. im Irrthum ist, wenn er gerade in der K.schen Definition des Sittlichguten, als des durch Prinzipien a priori hervorgerufenen Willens, die

Digitized by Google

Verlegung der Sittlichkeit in den Intellekt sieht, das haben wir schon oben gezeigt. Wir haben gezeigt, daß ein Begriff a priori und ein Prinzip a priori nicht identische Dinge sind, sondern daß jener erst aus diesem entspringt. Wir stimmen mit jener Behauptung Schellings überein, auf welche sich auch Hartmann stützt, „daß der Ursprung der Begriffe a priori jenseit des Bewußtseins liegt", nämlich in ursprünglich unbewußten Prinzipien a priori, in einer unbekannten Kraft. Wenn man zwischen Begriffen, welche a priori bewußt sind und zwischen Prinzipien, welche a priori und meist unbewußt vorhanden sind, gehörig unterscheidet, so hat eigentlich keine Ethik das Unbewußte mehr mit betont, als gerade die K.sche, indem sie sich eben auf Prinzipien a priori gründete. Durch den Begriff vom Sittlichen werden wir uns eben erst des Prinzips a priori bewußt. Und wenn nun K. das Fundament durch Begriffe a priori aus dem Wesen des Menschen abgeleitet hat, so hat er damit nicht die Sittlichkeit selbst in a priorische Begriffe gelegt; er hat vielmehr auf jenes Unbewußte, woraus die sittlichen Prinzipien und Begriffe stammen, hingewiesen.

Doch begnügt sich K. nicht mit der Hinweisung auf die Apriorität der Gesetze, sondern er nimmt allerdings die Einsicht mit zu Hülfe, weil sie nach seiner Meinung einerseits als klare Darlegung des Sittlichguten selbst, anderseits als eingehende Prüfung der den Gesetzen entgegenstehenden Hemmnisse ebenfalls wesentlich zur Herstellung der Sittlichkeit beiträgt. Denn daß „Einsicht und Moralpredigen nichts nütze", ist nur richtig, wenn die Moral unrein gepredigt wird, und wenn jene Einsicht nicht vor Allem darauf gerichtet wird, worauf sie gerichtet werden muß, nämlich auf die Hindernisse der Sittlichkeit und auf die zur Beseitigung derselben nöthigen Mittel, wenn statt dessen immer nur in abstracto die sittlichen Vorschriften gepredigt werden.

2. Gründet sich aber der der K.schen Ethik gemachte Vorwurf darauf, daß man entweder überhaupt jeden Einfluß der Einsicht auf den Willen bestreitet, wie in der Sch.schen Philosophie durchaus geschieht, oder daß man speciell das Unbewußte der Sittlichkeit in jener vom Zufall abhängigen Triebfeder, dem Mitleid, sieht, so beruht er offenbar auf einer falschen Auffassung des Sittlichen. Dies tritt deutlich zu Tage in Hartmanns Ansicht vom Sittlichen. Er setzt die

Digitized by Google

Sittlichkeit in jenes „Mitleid, welches reflektorisch durch die sinnliche Anschauung des Leidens eines Andern entsteht und durchaus nur Reflexwirkung ist“ u. s. w., — und spricht so auch von einem „Instinkt der Dankbarkeit“, von einem „Racheinstinkt, der das Rechtsgefühl begründe“ u. s. w. (vgl. B. I u. IV). Gegen eine solche Sittlichkeit des Instinkts und der Reflexwirkungen müssen wir uns, wenn wir auch dem Unbewußten seine Bedeutung für die Sittlichkeit nicht abstreiten, doch unter allen Umständen entschieden verwahren. Denn zur Sittlichkeit ist, wie der erste Theil unsrer Abhandlung gezeigt hat, mehr erforderlich als Neigungen, blinde Triebe, Instinkt u. dgl. Das Alles vermag ja so wenig das Wollen und Handeln des Menschen zu regeln, daß es vielmehr selbst erst geregelt werden muß. Normen, Ideen, Grundsätze haben wir nöthig, welche gerade in das verwirrende und unheilvolle Treiben und Drängen des natürlichen Instinkts, der blinden Triebe, Neigungen und Begierden erst Ordnung bringen. Ohne sie ist es ebenso widersinnig von Sittlichkeit zu sprechen, wie von einem Staate ohne bürgerliche Gesetze. — Jene Ideen können aber ebenso unmittelbar wirksam sein, wie jene Triebfedern, und brauchen durchaus nicht erst durch den Verstand hindurchzugehen, sondern auch sie herrschen unbewußt. Das sehen wir deutlich an dem Urtheil des noch nicht unterrichteten Kindes, wenn es in reiner Stimmung (!) vor eine sittlich bedeutsame That gestellt wird, die aber doch einfach genug ist, daß das Kind sie überhaupt beurtheilen kann: Sein Urtheil folgt ebenso unbewußt als unmittelbar den sittlichen Ideen. —

Daß wir aber überhaupt nicht Sch.s Auseinanderreißung des Intellekts und des Willens billigen können, das werden wir, so weit es noch nicht geschehen ist, in den folgenden der Beurtheilung seines Moralprinzips noch gewidmeten §§. zeigen. Sch.s ganze Moral gründet sich auf diese seine metaphysische Ansicht von einem „willenlosen durch das principium individuationis geleiteten Intellekt“ und einem „allmächtigen, erkenntnißlosen Willen“, so wie von der „Unveränderlichkeit und Unverbesserlichkeit des im Unbewußten liegenden Charakters“. Die folgende Untersuchung wird also Das an die Hand geben, was man etwa hier noch erwarten sollte.

Digitized by Google

§. 19.

Schopenhauers Behauptung, daß die Ethik auf Metaphysik zu gründen sei.

Sch.s Meinung und Behauptung, „daß er das allein wahre Fundament der Ethik gefunden habe", stützt sich im letzten Grunde auf die Ueberzeugung, daß er „den einzig richtigen Schlüssel zur Auflösung der in der Erscheinungswelt liegenden Räthsel gefunden und in seinem metaphysischen System an die Hand gegeben habe". Auf seine Metaphysik gründet er seine Ethik. — Wenn wir daher jetzt zum Schluß noch daran gehen Sch.s Fundament der Ethik auf seine Stichhaltigkeit und Wahrheit zu prüfen, so muß unser erstes Geschäft eine Entscheidung der Frage sein, ob es überhaupt der rechte Weg ist, die Moral durch die Metaphysik zu begründen.

1. Sch. bekräftigt diese seine Ansicht zunächst (vgl. S. 263) durch das Urtheil zweier andrer Philosophen von Auktorität, welches mit derselben übereinstimme, durch das Urtheil Wolffs und K.s. Von K. führt er als Beleg die Worte (in der Vorrede zur „Grundlegung", S. X) an: „die Metaphysik muß vorangehen und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben". — Dieser Beleg ist schlagend, wenn er nicht wieder (worauf man sich bei Sch. immer gefaßt halten muß) auf einer Verwechslung der Begriffe beruht. — Allein schon die Vereinigung der beiden Auktoritäten Wolff und K. muß Jedem, der die Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der R. V." gelesen hat, verdächtig erscheinen. Und in der That bedeutet es etwas ganz Anderes, wenn K. sagt: „der Moralphilosophie müsse die Metaphysik vorangehen", als wenn Wolff und Sch. meinen die Moral auf Metaphysik gründen zu müssen. Fragen wir uns zunächst, was K. in den obigen Worten unter Metaphysik versteht.

Nur an dieser und noch an einer zweiten Stelle der „Grundlegung", wo beide Male gar keine Zweideutigkeit entstehen kann, findet sich das Wort „Metaphysik" so alleinstehend, ohne jeglichen Zusatz, und in der angeführten Stelle steht es noch dazu in Parenthese und ohne Artikel als Erklärung zu den Worten: „reiner Philosophie"!

Digitized by Google

Sonst ist stets scharf zwischen „Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten" unterschieden. S. V aber heißt es: „Die Philosophie, welche nicht aus Gründen der Erfahrung, sondern lediglich aus Prinzipien a priori ihre Lehren schöpft, kann man reine Philosophie nennen, und diese, wenn sie blos formal ist, heißt sie Logik, ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heißt sie Metaphysik. Und nach der Verschiedenheit dieser Gegenstände" (vom „Weltganzen ist keine Rede!) „giebt es eine Metaphysik der Sitten und eine Metaphysik der Natur." Hier ist also nicht, wie in Sch.s „Metaphysik" (vgl. S. 109), von einer Erklärung des Ganzen der Welt und des Daseins überhaupt der Welt durch alle möglichen Mittel: Erfahrung, Vernunft, Hypothesen, Speculationen u. s. w. die Rede; sondern das wesentliche, sie von andern Theilen der Philosophie unterscheidende Merkmal ist die Betrachtungsweise, nämlich aus Prinzipien a priori, liegt also nicht im Inhalt, sondern in der Form (nur von der Logik unterscheidet sie sich dadurch, daß sie auf Gegenstände gerichtet ist).

Daß übrigens Sch. sich dieses Unterschiedes seines Begriffs von Metaphysik von dem K.schen sogar voll bewußt war, das zeigt die Auseinandersetzung in seiner „Kritik der K.schen Philosophie" Bd. I, S. 505 f. des Hauptw. Dort heißt es: „K. habe noch denselben Begriff von Metaphysik, wie seine Vorgänger, er fasse sie als Wissenschaft von Demjenigen, was, jenseit der Möglichkeit aller Erfahrung liegend, nicht durch Grundsätze, welche erst aus der Erfahrung genommen sind, sondern nur durch Grundsätze a priori aus reiner Vernunft erkannt werden könne. Da aber diese Prinzipien als a priorische nach K. nur Geltung hätten für unsre Auffassung der Dinge, so sei die Erkenntniß des Wesens an sich der Dinge für immer abgeschnitten. Demnach sei Metaphysik (in dem bis dahin gebräuchlichen Sinne) unmöglich, an ihre Stelle trete die Kritik der reinen Vernunft". Dies ist eine ganz richtige Auffassung von K.s Ansicht über Metaphysik. Nur wenn Sch. ebenda sagt: „K. habe mit den dogmatischen Philosophen vor ihm denselben Begriff von Metaphysik", so müssen wir diese Worte dahin berichtigen, daß K. zwar von diesem Begriffe als dem gebräuchlichen ausging, daß er auch mit jenen Dogmatikern die Ansicht theilt:

Digitized by Google

„die Quelle der Metaphysik dürfe durchaus nicht empirisch und ihre Grundsätze und Grundbegriffe nicht aus der Erfahrung, sondern nur aus reiner Vernunft genommen sein“*); daß er aber, wie in der Vorrede zur „Kritik der R. V.“ ausführlich und deutlich zu lesen ist, insofern wesentlich von jenen Dogmatikern abweicht, ja im erklärtesten Gegensatz zu ihnen steht, als er eben eine Erkenntniß des Wesens an sich der Dinge für unmöglich erklärte, und die Aufgabe der Metaphysik einfach und bescheiden dahin bestimmte, daß sie nicht eine Erklärung des Ganzen der Welt, sondern nur „einige sichere Erkenntnisse und unumstößliche Wahrheiten“, welche eben mit Hülfe unsrer beschränkten Vernunft möglich sind, zu liefern habe. — Wenn aber die Sache so steht, wie konnte da Sch. in dem oben citirten Satz K.s und Wolffs Ansicht über das Verhältniß der Ethik zur Metaphysik, so ohne alle Unterscheidung, als besagten sie beide dasselbe, zusammenstellen? Wie konnte er sich aber gar auf diese Auktoritäten berufen, da er nach seiner Ansicht (vgl. Hauptw. I, S. 506) jene Behauptung, daß Metaphysik es nur mit Erkenntnissen aus reiner Vernunft zu thun habe, für eine »petitio principii« erklären und die Aufgabe der Metaphysik vielmehr dahin bestimmen zu müssen glaubt, daß sie überhaupt „die Welt, das All der Erscheinungen, zu erklären, die Räthsel zu lösen habe“, daß „das Ding an sich der Gegenstand, das eigentliche Thema der Metaphysik sei“? (vgl. I, S. 527). Wie konnte er es, da er im Gegensatz zu K. meinte, „diese Lösung der Räthsel müsse aus dem Verständniß der Welt selbst hervorgehen, die Erfahrung, in der die Welt dasteht, dürfe nicht überflogen werden, indem — Erfahrung, äußere und innere, allerdings die Hauptquelle aller Erkenntniß sei“**)?

Sch. gesteht selbst zu (Hptw. II, S. 201), daß der von ihm behauptete „Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnißquellen ihr freilich die Art apodiktischer Gewißheit benimmt, welche allein durch Erkenntniß a priori möglich ist“. K.

*) Vgl. Prolegomena §. 1 u. 2.

**) Vgl. hierzu noch Hauptw. II, c. 17, S. 180 ff.

Digitized by Google

aber stellte gerade der Metaphysik die Aufgabe Wahrheiten von apodiktischer Gewißheit zu liefern. Darum hat Sch. K.s Auktorität nicht für sich, sondern vielmehr gerade gegen sich. — K. sagt in der Vorrede zur Grundlegung S. VIII: „Es leuchtet von selbst aus der Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein, daß es eine reine Moralphilosophie (Metaphysik der Sitten), gesäubert von allem Empirischen und zur Anthropologie Gehörigen, unabhängig von der Natur des Menschen oder den Umständen der Welt, sondern lediglich a priori in Begriffen der reinen Vernunft bestehend geben müsse". Hiermit stellt er die Ethik selbstständig auf eigne Füße und verlangt nur zuletzt eine Einheit der praktischen Vernunft mit der theoretischen in Einem Prinzipe (S. XIV). Er setzt sogar seine Hauptaufgabe darein (vgl. S. VIII f., S. 25 ff., 33, S. 62), die Ethik von aller Metaphysik, sofern sie in einer Welterklärung besteht, und (wie die Sch.sche) ins Reich der Dinge an sich eindringen zu können meint, von allen Speculationen frei zu machen. — Also dieser Auktoritätsbeweis war erschlichen, oder wenigstens nicht stichhaltig.

2. Der einzige Grund aber, welchen Sch. selbstständig für seine Ansicht angiebt, besteht darin: „daß die Handlungen der Menschen nach dem Urtheil aller Zeiten und Völker eine so große Bedeutsamkeit (!) haben, daß sie — ins Jenseits hinüberreichen". — Allein auch dieser Grund ist durchaus nicht stichhaltig. Denn erstlich ist die Bedeutung, welche das Urtheil aller Zeiten und Völker den Handlungen des Menschen beigelegt hat, durchaus nicht identisch mit jener metaphysischen Bedeutung, welche Sch. in ihnen sieht, sondern es ist das einfache Bewußtsein, daß es einen Unterschied von guten und bösen Handlungen giebt, wie wir schon oben dargelegt haben. Anderseits ist es aber auch merkwürdig, aus der Bedeutsamkeit eines Gegenstandes für etwas Anderes die Nöthigung herzuleiten, daß es aus diesem Anderen abgeleitet werden müsse. — Wir verkennen durchaus nicht, daß es ein Interesse giebt dem Verhältniß der Sittlichkeit zu den übrigen Erscheinungen des Universums nachzuforschen, und daß es stets vorhanden war. Allein es ist klar, daß in diesem Verhältniß nicht das Fundament der Ethik gesucht werden kann, da dieses vielmehr und mit ihm die

Digitized by Google

ganze Ethik erst unerschütterlich feststehen muß, bevor man im Stande ist jenes Verhältniß nur mit einiger Sicherheit feststellen zu können. Die Zweifel, welche gerade in Folge eines zu frühzeitigen Abschweifens auf andre nicht unmittelbar im Gebiete der Ethik liegende Fragen und Probleme (z. B. von dem Verhältniß Gottes, des Guten, zur Welt u. a.) über die Solidität und Unbedingtheit der sittlichen Gesetze bei Vielen entstanden sind, beweisen, daß diese Gesetze und das Fundament, auf welchem sie ruhen, *vorher* feststehen muß, ehe man sich an solche Fragen wagen darf, welche das Urtheil nur *trüben* und *verwirren* können. — Und so müssen wir es ein sehr unüberlegtes Unternehmen nennen, wenn man die Sittlichkeit, auf welche anerkannter Maßen so viel ankommt, und von der nichts mehr zu wünschen ist, als daß ihre Grundsätze nicht erst das Resultat schwieriger Gedankenprozesse sind, sondern daß sie unmittelbar und unbedingt feststehen, — auf ein zufälliges (vielleicht das 99ste oder 100ste) metaphysisches System gründen will. „Das Problem der Metaphysik", sagt Sch. selbst S. 263, „ist so sehr das schwerste aller den menschlichen Geist beschäftigenden Probleme, daß es von vielen Denkern für *schlechthin unauflösbar* gehalten wird." Nun, wenn dem so ist — und wir stimmen sogar denen, welche das Problem für unauflösbar halten (K.), bei — wie gewagt muß es dann erscheinen, die Sittlichkeit, die feststehen soll und muß, ja die meiner Ansicht nach der einzige und *letzte Rettungsanker gegen die religiöse Verzweiflung aufrichtig und tief denkender Männer* ist, auf eine scheinbare, noch nicht einmal acceptirte Metaphysik zu gründen und sie so der Ungewißheit und dem Zweifel preis zu geben? *Wir sehen gerade eines der größten Verdienste K.s um die Ethik, in ihrer* **Befreiung** *von der unsicheren Metaphysik und den dunklen Regionen, in welchen sich diese bewegt.* —

Wenn wir nun an die Beurtheilung des Sch.schen Fundaments selbst herantreten, so versteht es sich von selbst, daß sie, da dieses Fundament eben in der Metaphysik Sch.s wurzelt, nur dann gelingen und von sicherem Erfolg gekrönt sein kann, wenn wir uns zuvor in den sicheren Besitz der metaphysischen Voraussetzungen, auf welchen dasselbe ruht, gesetzt und diese selbst auf ihre Stichhaltigkeit geprüft haben.

Digitized by Google

Doch darf man hier nicht etwa eine ausführliche Auseinandersetzung und Beurtheilung der ganzen Sch.schen Metaphysik erwarten, welches zu weit führen würde, sondern wir müssen vielmehr zu einem richtigen Verständniß und einer gerechten Beurtheilung unsrer eignen Untersuchung eine gründliche Vertrautheit mit dem Sch.schen System, wie es sich nicht blos in einem seiner Werke, sondern in allen in seiner Vollständigkeit darstellt, voraussetzen, wie unsre Beurtheilung selbst auf einer solchen gründlichen, alle Schriften Sch.s berücksichtigenden, Vertrautheit mit seinem System ruht. Wir werden also nur die Hauptdogmen desselben, und nur insofern sie speciell Fühlung mit unsrem Thema haben, herausheben und ihre Stichhaltigkeit prüfen*).

§. 20.

Die metaphysischen Voraussetzungen des Schopenhauerschen Fundaments der Ethik.

„Die Welt als Erscheinung ist Vorstellung, die Welt an sich ist Wille". Diese zwei Sätze sind das A und O des Sch.schen Systems.

1. Die Welt, wie sie sich uns für gewöhnlich darstellt, ist nur Erscheinung, existirt so nur als Vorstellung im Kopfe des Menschen. Ihre Gestalt rührt von den a priori im Kopfe des Menschen liegenden Anschauungs- und Denkformen her; sie ruht auf dem a priorischen „Satze vom zureichenden Grunde", welcher sich in „vier Wurzeln" auseinanderlegt (vgl. die betr. Abhandlung Sch.s). Wo wir also auf Dinge stoßen, welche diesem Gesetze unterworfen sind, da haben wir es nur mit Erscheinungen, nicht mit dem Wesen an sich der Dinge zu thun. Mit Hülfe des vorstellenden und denkenden Geistes, oder des „Intellekts", wie es Sch. nennt, ist es unmöglich das Wesen an sich der Dinge zu erkennen, „das Ding an sich ist das Nichtwißbare";

*) Eine eingehendere Darstellung und Kritik findet man in der Schrift: Sch.s philosophisches System, dargestellt und beurtheilt von A. Seydel". Lpz. 1857. Vgl. daneben C. G. Bähr, „die Sch.sche Philos." Dresden 1857 und die schon ältere, ebenso gerechte als scharfe Recension Herbarts über Sch.s Hauptwerk. Werke Bd. XII, S. 369—391, auch Thilos Aufsatz „über Sch.s ethischen Atheismus in d. Zeitschr. f. exakt. Philos. v. Allihn u. Ziller, Bd. VII f., 1867 u. A.

Digitized by Google

der Intellekt bezieht sich nur auf Erscheinungen und sein Grundgesetz ist einerseits jenes vom „zureichenden Grunde", anderseits das principium individuationis, aus welchem alle Vielheit und Mannichfaltigkeit in der Welt herrührt.

Sch. stimmt also, von einigen zwar nicht unbedeutenden aber für unsern Zweck nicht wichtigen Modificationen abgesehen, mit K. darin überein, daß er zwischen Erscheinungswelt und einer intelligiblen Welt an sich unterscheidet, eine Erkenntniß des Dinges an sich aber durch unsre gewöhnlichen Erkenntnißkräfte für unmöglich erklärt.

2. Er geht aber über K. hinaus in jenem zweiten Satz, welchen er das „Fundamentaldogma" seines Systems nennt: daß das Wesen an sich der Welt — Wille sei. Während K. meinte nur eine intelligible Welt annehmen zu müssen, eine Erkenntniß derselben aber „weder durch speculative, theoretische oder empirisch unterstützte Vernunft, noch durch ein unmittelbares Anschauen oder Fühlen, noch durch sonst Etwas für möglich hielt", — nimmt Sch. nicht nur eine intelligible, aber unbekannte Welt an sich an, sondern er glaubt auch (nur auf einem anderen Wege) in dieselbe mit der Erkenntniß eindringen zu können, nämlich durch ein unmittelbares Bewußtsein vom Ding an sich, durch jenes „einfache Selbstbewußtsein, welches jeder Mensch noch neben dem Bewußtsein von anderen Dingen hat" (vgl. „Grundprobleme" S. 9 ff.) und welches nichts als die einzige Thatsache enthält, daß der Mensch selbst seinem innersten Wesen nach Wille sei." — Diese Entdeckung bildet den eigentlichen Inhalt seiner ganzen Philosophie, welche er eben deßhalb nur für ein „Zu Ende denken der K.schen" erklärt; denn „wo immer K. mit seinem Ding an sich näher ans Licht trete, da sehe es allemal als Wille durch den Schleier hervor" (Parerga I, S. 145). „Der Willensakt, heißt es Hauptw. II, S. 221, ist die nächste und deutlichste, die bei Weitem unmittelbarste der Erscheinungen (!) des Dinges an sich, welche sich durch diese Unmittelbarkeit von allen übrigen toto genere unterscheidet; sie vertritt das Ding an sich selbst für uns, ist diejenige, in welcher das Ding an sich in der allerleichtesten Verhüllung (?) sich darstellt." Da nun aber der Mensch sich selbst einerseits wie alle andern Dinge als

Digitized by Google

Erscheinung erkennt, und anderseits als das, was er an sich ist, als Wille, so hat er in diesen beiden Thatsachen den Schlüssel zur Erkenntniß der ganzen Welt. Er ist zu dem Analogieschluß berechtigt (?), daß, wie sein Leib, sein Organismus nur die Erscheinung des ihm „unmittelbar vertrauten Willens, des Dinges an sich in seiner Person ist", ebenso auch das An sich, welches hinter allen andern Erscheinungen liegt, nichts Andres ist, als Wille; und so liegt das Räthsel der Welt mit einem Schlage gelöst vor ihm. „Das Wort „Wille", sagt er, ist das Zauberwort, welches uns das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufschließt" (vgl. Hptw. I, S. 133). Die ganze Erscheinungswelt „von der niedrigsten Erscheinung der Schwere bis zu den willkürlichen Aktionen thierischer Wesen ist nichts als der Eine in Erscheinung getretne oder „sichtbar gewordene Wille" (vgl. „Wille in der Natur" S. 9 ff.).

Wir sind weit entfernt, die Großartigkeit und Tiefsinnigkeit dieses Gedankens, so wie die tiefe Wahrheit, welche er enthält und uns offenbart, zu verkennen. Wir sehen in dieser Entdeckung die größte That Sch.s, eine That, welche ihm einen unsterblichen Ruhm sichern wird. Wir bewundern den Reichthum von Geist und Scharfsinn, mit welchem er auf dieser Entdeckung sein ganzes System aufgebaut, mit welchem er die ganze Welt in ihren einzelnsten wie in ihren umfassendsten Erscheinungen in jenen einen Gedanken zusammengeschaut hat. Es ist ein großer Gedanke, an dem man sich erheben und erbauen kann.

Trotzdem müssen wir aber sagen, daß er gerade dasjenige, was er nach der Meinung seines Schöpfers leisten soll, nämlich eine wirkliche und genügende Erklärung der Welt, eine Lösung der schwierigen Probleme der Metaphysik, nicht leistet. Er enthält vielmehr selbst das schwerste, das fundamentalste aller Räthsel, nämlich um es gleich zu sagen: die Entstehung der Vielheit und Manichfaltigkeit aus der Einheit und Einfachheit.

„Du mußt verstehn!
Aus Eins mach' Zehn, —
— — — — — — —
Und Zehn ist keins.
Das ist das Hexeneinmaleins!" (Göthe, Faust.)

Und es bleibt ein Einmaleins der Hexen trotz Sch.s „Zauberwort".

Digitized by Google

Denn die Formel: „die Welt an sich ist Wille", ist ohnmächtig. So oft und so verschieden man sie auch ausspricht, in den geistreichsten Wendungen und Beziehungen, sie vermag doch nimmermehr die Vielheit aus der Einheit hervorzuzaubern, und noch weniger uns einen Einblick in die Geheimnisse zu verschaffen, wodurch diese Zauberei möglich ist.

Denn fragen wir, was wir denn eigentlich unter jenem „Willen", in welchem er das Wesen der Welt erblickt, verstehen sollen, so antwortet uns Sch. zunächst, daß es sich nicht näher beschreiben lasse, da allen unsern Beschreibungen die, auf das Ding an sich *nicht* passenden, Formen der *Erscheinung* zum Grunde liegen; daß es vielmehr „*unmittelbar* Jedem bekannt" sei. — Doch soll es nicht etwa blos jener Wille im gewöhnlichen Sinne sein, welcher ein auf irgend ein Objekt gerichtetes und von dem Bewußtsein der Erreichbarkeit begleitetes (oder nach K. „ein von der Vernunft geleitetes") Begehren bedeutet, sondern allgemeiner jene die Glieder des Organismus auf gewisse Motive hin bewegende *Kraft*, jenes Streben, welches allen Bedürfnissen und Neigungen, Leidenschaften und Begierden, dem Sehnen, Lieben, Hassen, Verabscheuen, Hoffen, Fürchten u. s. w. zu Grunde liegt. Ja wir werden sehen, daß es nach den meisten Stellen in der That *gar nichts weiter* bedeutet als jene Bedürfnisse, Neigungen und Begierden im Menschen, welche befriedigt sein wollen und befriedigt doch immer wieder von Neuem entstehen. In diesen sieht Sch. das Lebensprinzip im Menschen, das Radikal der Seele (während K. meinte, „es sei als ob die den Organismus bildende Seele unbewußte *Vernunft* wäre"). — Jedoch jene Manichfaltigkeit der Begehrungen ist nur *Erscheinung* des Willens, nicht dieser selbst. Der ihnen zu Grunde liegende Wille ist *einfach* und nur *Einer*, er ist ganz allgemein nur „Wille zum Leben", ein einfaches ursprünglich inhaltleeres, blindes Streben, welches eben nichts will als *Dasein*, Leben; aller concrete Inhalt entsteht erst durch den *Intellekt*, durch die Objekte, welche dieser dem Willen vorhält. Der Wille ist ursprünglich nichts als jene „*reine Thätigkeit*" Fichte's, welche selbst erst ihre Objekte schafft oder setzt. — Sch. setzt nur an Stelle des allgemeineren und unbestimmteren Begriffes der Thätigkeit oder des dunklen Wortes

Digitized by Google

„Kraft“ die zwar concretere aber durchaus nicht viel deutlichere Bezeichnung „Wille“. Was Andre „Naturkraft, Lebenskraft“ u. s. w. nennen, das nennt Sch. „Wille“. Er meint allerdings damit an Stelle jenes Wortes „Kraft“, welches nur ein Name, ein abstractum für Alles das sei, „was bei der Erklärung der verschiedenen Erscheinungen unerklärt übrig bleibe“, — etwas „unmittelbar Bekanntes“ zu setzen, und darin liegt auch, wie wir schon hervorgehoben haben, in der That ein großes Verdienst Sch.s, daß er gezeigt hat, daß wir, wenn wir in der Natur von Kräften sprechen und solche in die einzelnen Naturdinge hineindenken, von uns selbst ausgehen und etwas in unsrer eignen Person Wahrgenommenes den andern Dingen zu Grunde legen. Allein der Ursprung der Bezeichnung „Kraft“ für das hinter den Erscheinungen liegende und sie wirkende unbekannte x ist auch nicht rein im Verstande zu suchen, sondern diese Bezeichnung ist ganz von demselben Gegenstande hergenommen, welchen Sch. „Wille“ nennt. Denn jenes Unbekannte, welches die Glieder des Organismus vom größten und äußerlichsten bis zum kleinsten und innerlichsten in Bewegung setzt (und mehr meint Sch. fürs Erste nicht), nennt man eben gewöhnlich Kraft; und Wille bezeichnet nur die höchste Potenz dieser Kraft, jene Kraft, vermöge deren sogar eine Vorstellung den Organismus in Bewegung zu setzen im Stande ist, ja welche sich oft nicht einmal auf Leibliches erstreckt. Wenn daher Göthe den Faust sagen läßt: „Im Anfang war die Kraft“, so bedeutet dies ganz dasselbe, wie Sch.s „die Welt an sich ist Wille“. Aber wie Faust zu dem concreteren: „im Anfang war die That“, fortgetrieben wird, so wählte Sch. das Wort „Wille“ eben deßhalb, weil es etwas viel Bestimmteres bezeichnete und darum verstattete viel Mehr hineinzulegen als in das Wort „Kraft“, nämlich die Erklärung der ganzen Welt aus einem einzigen Datum. In dem Einen Willen liegt nun zugleich das Prinzip aller Entwicklung, aller Manichfaltigkeit, die ganze Welt beschlossen, insofern nämlich der Wille Etwas will, nämlich „das Leben“, das Dasein der Welt“. Mit der bloßen Kraft würde sich so viel nicht haben erreichen lassen.

Wie aber erklärt nun Sch. die Vielheit und Manichfaltigkeit der Individuen, wenn doch der Wille ursprünglich nur Einer und in allen

Digitized by Google

Erscheinungen derselbe ist? — Er sagt, „sie stamme aus dem Intellekt, welcher dem principium individuationis folge".

Allein dieser Intellekt mit seinem principium individuationis bezieht sich doch, wie ausdrücklich und immer wieder hervorgehoben wird, nur auf die Erscheinungswelt. Nur in dieser giebt es ja eine Vielheit und Manichfaltigkeit. Die einzig richtige Folgerung wäre also doch diese, daß auch wirklich der Wille nur Einer sei und gar nicht für sich in der Vielheit existiren könne, daß es absurd sei anzunehmen, „der Eine Wille könne zugleich an verschiedenen Orten und doch in jedem derselbe sein." Sch. legt aber beide Eigenschaften dem Willen an sich bei. Das sehen wir deutlich aus der oben dargelegten Lehre vom intelligiblen Charakter, auf welchem die Individualität ruht. Diese verlegt offenbar die Verschiedenheit, die Charaktereigenthümlichkeit der einzelnen Dinge ins Reich der Dinge an sich selbst. Und ebenso thut es seine Lehre von der Objektivation des Dinges an sich. Man vergleiche besonders das dritte Buch des Hauptwerks, welches von den Ideen oder Objektivationen des Willens handelt. — Die Ideen sind zwar nicht der reine Wille an sich, aber sie sind auch nicht Erscheinungen, noch bloße Begriffe, sondern Realitäten, die intelligiblen Urbilder, das Ansich der einzelnen Erscheinungen, nicht erst durch den Intellekt vermittelst des principii individuationis entstanden, sondern aus dem Einen Willen an sich durch —? — nun durch Objektivation (das ist das zweite Zauberwort!) hervorgegangen. Ja Sch. sagt (Hptw. I, S. 189 ff.), daß im Willen an sich selbst durch jene Objektivation ein Zwiespalt, ein „Widerstreit" eintrete, den nicht einmal das „Sich entgegenkommen der Ideen verhindern könne"; daß dieser ihm selbst sogar wesentlich sei. Wie wir schon früher anführten, erklärt sogar Sch. jenen Widerspruch in der Erscheinung, daß der Mensch, indem er einem Anderen Leid zufügt, sich selber wehe thue, weil in Beiden doch ein und derselbe Wille stecke, daß also der Wille sich zugleich bejahe und verneine, — für eine bloße Wiederholung des realen Widerspruchs in der Wirklichkeit (!). — Aber bleiben wir selbst dabei stehen, daß das Individuelle wirklich nur aus dem Intellekte herrühre, so hat sich doch der Wille „dieses Licht selbst angezündet", die Manichfaltigkeit geht also zuletzt doch wieder auf ihn zurück,

Digitized by Google

außer dem sonst Nichts existirt. — Fragen wir nun also, wie dies Alles möglich sei, wie man jenes eigentlich nur im Reich der Erscheinungen gültige Gesetz auch auf das Ding an sich übertragen dürfe, wie der Eine Wille in eine Vielheit auseinandergehen könne, ohne daß eine Absurdität entstehe, — so werden wir mit dem Bescheide heimgeschickt, „daß jene Absurdität und Unmöglichkeit blos auf den Formen der Erscheinung, die das principium individuationis ausmachen, beruhe" (vgl. Parerga II, S. 236). Dieser Proteus! wo soll man ihn fassen, daß er nicht in einer andern Gestalt wieder entschlüpfe? — Nun, wir denken, wenn Sch. einige Gesetze des Intellekts (das der Vielheit und das der Entwicklung oder der Causalität anzuwenden sich erlaubt, um ins Reich der Dinge an sich einzudringen, so muß es uns auch erlaubt sein das andre Gesetz mitzubringen, daß Eins nicht Zehn und Zehn nicht Eins sein kann. Dann sind wir aber rücksichtlich der eigentlichen metaphysischen Probleme am Ende der Sch.schen Metaphysik gerade nicht weiter, als am Anfang. Denn wer möchte sich von Demjenigen, der vorgab den einzig wahren Schlüssel zur Hebung aller Widersprüche, zur Lösung aller Räthsel der Welt gefunden zu haben, mit der Bemerkung abspeisen lassen, daß die Widersprüche in der Erscheinungswelt nur die Wiederholung des Widerspruchs in der Wirklichkeit seien? wer sich verbieten lassen, von gewissen Gesetzen des menschlichen Denkens keinen Gebrauch zu machen, während der angebliche Philosoph doch andre Gesetze eben dieses Denkens auf das Ding an sich anwendet, ja an andern Stellen, dieselben? —

So rächt sich die Uebertretung der vorher unter Alles übertönendem, nicht endenwollendem Beifallklatschen auf- und angenommenen Lehre K.s, daß man durch kein Erkenntnißmittel, auch nicht durch ein unmittelbares Anschauen oder Fühlen oder durch sonst welche Empirie ins Reich der Dinge an sich eindringen könne. — „Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?" Diese Worte hat Sch. als Motto über sein Hauptwerk geschrieben; er hätte aber daneben auch das andre Wort beherzigen sollen: „Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist." — Da das Selbstbewußtsein nichts Andres ist, als ein Bewußtsein, dessen Objekt das eigne Selbst, das eigne Wollen ist (wie Sch. ausdrücklich S. 11 und oft im Hauptwerk sagt), so wird der

Digitized by Google

Wille, das Ding an sich doch wieder Objekt und die Wörter „unmittelbar“ oder „abusive“*) u. dgl. stehen nur da, um das Unerlaubte des Schrittes ins Jenseits zu vertuschen, sie sind der Schürze zu vergleichen, hinter der sich das thörichte Kind zu verstecken sucht. Der Intellekt ist es doch zuletzt, der das Ding an sich erkennt; daher nennt auch Sch. einmal den Willen nur „die unmittelbarste Erscheinung, in welcher das Ding an sich in der allerleichtesten Verhüllung sich darstellt“. Wer verbürgt uns, daß es die allerleichteste Verhüllung ist? da das Ding an sich selbst je gesehen und es in dieser Gestalt noch dazu so viel Widersprüche enthält. — Besonders auffallend sind aber die Widersprüche, welche in jener Annahme eines „Widerstreites im Dinge an sich selbst“ liegen. Denn einmal ist dieser auf keine Weise mit der absoluten Einheit und Einfachheit des Dinges an sich zu vereinigen; (wie kommt es dazu, sich in verschiedener Weise, ja in sich widersprechenden Weisen zu objektiviren? und wenn der Wille frei und allmächtig ist, warum schafft er sich nicht so viel Mittel, als zur Vermeidung jener Collisionen nöthig sind?) Wie kann aber ferner gar „das Wesen des Dinges an sich, wenn es Wille ist, in jenem Widerstreit bestehen“? Das einzige und allgemeinste Merkmal, welches wir dem Willen beilegen können, ist doch eben dieses, daß er ein Streben sei; dieses also, die „Bejahung“ ist ihm wesentlich; die Verneinung und damit auch die Collision ist für ihn eine Unmöglichkeit. Er will; folglich kann er nicht wollen, daß er nicht wolle, dieses könnte höchstens ein andrer ein zweiter Wille; er selbst kann vermöge seines Wesens nie darauf verfallen. Harmonie der Welt müßte die nothwendige Folge sein, wenn das Wesen an sich der Welt „Wille zum Leben“ und nur Ein Wille wäre; d. h. aber gerade das Gegentheil von dem, was Sch. annimmt. Denn er hält die Disharmonie für das die Welt beherrschende Gesetz und den Pessimismus für die einzig richtige Weltanschauung. Ist das Wesen an sich der Welt der „Eine Wille zum Leben“, so ist der Optimismus die einzig consequente Weltanschauung. Nur durch Sophi-

*) II, S. 103: „wo der Intellekt sich abusive statt blos auf ein Verstehen unsrer persönlichen Zwecke, auf das Wesen an sich der Dinge richtet, da findet er den Willen.“

Digitized by Google

stereien kann Sch. zum Gegentheil gelangen. Nur indem er uns verbietet, was er selber thut, nämlich den Satz vom Grunde, das principium individuationis, das Gesetz des Widerspruchs auf das Ding an sich anzuwenden, kann er sich gegen die obigen Widersprüche retten. „Der Wille an sich kann nicht sein, das was er ist, Wille zum Leben, ohne in Widerstreit mit sich selbst zu gerathen. Es ist die Urſünde, daß er ist, d. h. daß er das Leben will; er sollte das Leben nicht wollen, sollte nicht sein, was er ist" (vgl. Parerga II, §. 165, S. 336 ff.) u. s. w.: Mit solchen Redensarten und Vorschriften hilft sich Sch. aus der Verlegenheit; er, der es für eine petitio principii erklärt hatte, überhaupt ein Sollen anzunehmen, macht gar dem Ding an sich Vorschriften. Wie kommt er dazu? — Das hat doch wohl blos der Intellekt, der „Betrüger", der „Scheinmacher" aus ihm geredet! — O nein! sondern — — „der Wille hat sich auf der höchsten Stufe der Objektivation jenen Intellekt erster Classe, wie er sich nur bei großen Geistern und besonders bei großen Philosophen (wie z. B. Plato, Kant, Schopenhauer [?!]), vorfindet, geschaffen, um durch denselben die Täuschung aufzudecken, in welche er sich durch seine Objektivation, durch seine Sucht das Leben zu bejahen hineingearbeitet, und von diesem eines Besseren belehrt zu werden, daß er nämlich umkehren und an Stelle der Bejahung die — — Verneinung — die Selbstverneinung (!) setzen, wollen müsse. (!) Welche Zumuthung! — Diese konnte offenbar nur von dem Intellekt, dem „Betrüger" ausgehen. Was wird nun daraus, wenn sich der Wille selbst verneint? „Da wir, sagt Sch. (vgl. Parerga II, S. 334), den Willen als Ding an sich blos in und durch den Aktus (!) des Wollens kennen, so sind wir unvermögend zu sagen oder zu fassen, was das Ding an sich, nachdem es diesen Aktus (!) aufgegeben hat, noch ferner sei oder treibe (!): daher ist die Verneinung für uns, die wir die Erscheinung des Willens sind, ein Uebergang ins — — Nichts". Ganz recht! Hielte aber Sch. fest, was er sonst fast auf jeder Seite gesagt hat, daß das Ding an sich selbst Wille sei, so wäre offenbar die vollständige Folgerung diese, daß das Ding an sich, der Wille, sich überhaupt verneinen müsse und daß somit die geforderte Verneinung nicht nur für uns, sondern überhaupt der Uebergang ins Nichts wäre. Wo sich solche Consequenzen aufdrängen,

Digitized by Google

da lenkt Sch. ein. — Hätte Sch. noch gesagt, daß der Wille nur diese Gestalt seiner Objektivation, welche unsrer Welt zu Grunde liegt, verneinen müsse, so wäre dies noch erträglicher gewesen, obwohl auch Dieses, wie schon gezeigt, auf Widersprüche, ja zuletzt auf jenes Unding einer intelligiblen That führen würde. — Doch es ist uns hier nicht möglich noch ausführlicher auf dieses Grunddogma des Sch.schen Systems vom Willen als dem Erklärungsprinzip der Welt einzugehen. Obige Andeutungen mögen genügen. — Man darf jedoch nicht meinen, daß die eben aufgedeckten Widersprüche in Sch.s System dazu dienen sollen jenen Gedanken, daß sich in allen Erscheinungen Wille ausspreche, zu verkleinern oder gar zu verdächtigen. Wir würden uns damit nur selbst widersprechen. Jener Gedanke bleibt vielmehr in seiner ganzen Größe als eine, wenn auch nicht apodiktische (dieses Prädikat nimmt Sch. selbst nicht dafür in Anspruch), so doch tiefsinnige Wahrheit unangetastet stehen. Dies ist aber nur möglich, wenn nicht mehr und nicht weniger aus ihm gemacht wird als was er ist. Er ist eine Wahrheit nicht die Wahrheit. Wir mußten aber jene Widersprüche aufdecken, einmal, um eben der Anmaßung entgegenzutreten, daß in jener Entdeckung „die Lösung des Räthsels der Welt" gegeben sei, und dann um darauf hinzuweisen, daß auch noch ein andrer Mangel in Sch.s System liegen müsse, welcher die obige Wahrheit eines Theiles ihrer Kraft beraubt; daß nämlich nicht nur in der zu großen Allgemeinheit, in welcher er den Satz ausspricht und verwendet, eine Unwahrheit liege, sondern daß der Satz anderseits auch in Sch.s System eine Beschränkung erfahre, welche ebenfalls seine Kraft abschwäche und zu Widersprüchen führe. Es liegt diese Beschränkung in dem dritten Hauptsatz des Sch.schen Systems, welcher das Verhältniß der zwei Erklärungsprinzipien, des Willens und des Intellekts, zu einander bestimmt. Diesem wollen wir nun noch eine kurze Betrachtung und Beurtheilung widmen.

3. Der dritte Satz lautet: „Der Intellekt ist macht- und willenlos". Er vermag nicht nur nicht das Ding an sich zu erkennen, er hat auch „nicht den mindesten Einfluß auf, nicht die mindeste Macht über den Willen; er ist der willenlose

Digitized by Google

Reiter, der trotz seiner Einsicht nichts ausrichten kann, wenn das Pferd nicht will"*). Denn „der Intellekt ist nicht selbst Wille. Das Subjekt des Erkennens ist kein Ding an sich, sondern blos Erscheinung", es ist „der Fokus, in welchen sämmtliche Gehirnkräfte (!) zusammenlaufen. Es ist an sich **Nichts** (kann sich also auch nicht selbst erkennen, sondern nur andre Dinge und nach innen gerichtet das unmittelbar beleuchtete Ding an sich, das Subjekt des Wollens, den Willen")! (Par. II, S. 48.) „Der Intellekt ist nur das Mittel, welches sich der Wille zum Leben behufs Erhaltung des Individuums geschaffen hat;" er muß das „Objekt zur Befriedigung herbeischaffen", er ist der „Diener des Willens", aber nicht selbst Wille; er und sein Organ, das Gehirn, ist nur die „Blüthe", ja, nur „der Schmarozer des Organismus", in welchem allein der Wille Erscheinung wird, und hat so „gar keine unmittelbare Bedeutung für den Willen". — „Diese **gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntniß ist**", wie Sch. in seiner Schrift: „Ueber den Willen in der Natur" S. 19 sagt, **„der Grundzug seiner ganzen Lehre"**.

Wir behaupten aber, daß es nicht nur der Grundzug, sondern auch das Grundgebrechen seines Systems ist. Wie wir jene Entdeckung des „Willens in der Natur" als die größte That Sch.s rühmen konnten, so müssen wir es anderseits als seinen größten Irrthum und Fehler bezeichnen, daß er den Willen **nur** in der Natur (im gewöhnlichen Sinn), nur in den **äußeren** Erscheinungen „von der einfachsten, der Schwere, bis hinauf zu den willkürlichen Bewegungen der Thierwelt sah und nicht auch in den **rein innerlichen des Geistes**, oder der **Seele**, im **Vorstellen, Denken, Urtheilen** u. s. w. Wie kommt Sch. dazu, fragen wir, bei den „willkürlichen Aktionen thierischer Wesen" stehen zu bleiben? oder wenigstens nur noch die „Gefühle und Leidenschaften als Affektionen des Willens" (vgl. „Grundprobleme" S. 11) hinzunehmen? Warum schließt er die

*) Sch. vergißt offenbar den Zaum, welchen gerade die Einsicht dem Pferde anlegt.

Digitized by Google

höchsten und deutlichsten aller Erscheinungen, die des Seelenlebens und der dieses bewegenden und beherrschenden Kräfte aus? Warum sollen diese in ihren regelmäßigen und unregelmäßigen Verbindungen, im Wachen und Träumen nicht unmittelbare Ausflüsse eines Wollens sein? — Man verstehe mich recht: Ich meine nicht zunächst die einzelnen Vorstellungen als solche, sondern ihre Verbindungen und die aus diesen Verbindungen hervorgehenden neuen Erscheinungen; ich meine vor Allem jene a priorischen Gesetze des Vorstellens, Denkens und Urtheilens, jene Prinzipien a priori, welche nach K. und Sch. dem ganzen Erkennen zu Grunde liegen, welche uns gewisse Gedanken oder Urtheile unmittelbar oder als Schlüsse und Folgerungen aufnöthigen; man denke z. B. an das Causalitätsgesetz, an das Gesetz des Widerspruchs u. s. w.; warum soll sich in ihnen nicht ein Wollen (das Wort natürlich in Sch.s weiterem Sinn genommen) aussprechen? Spricht man doch von Vorstellungs-, Urtheils-, Denkkraft u. s. w.! Oder sind jene „Gehirnkräfte, welche in dem Fokus der erkennenden Seele zusammenlaufen", keine Kräfte? —

Ich erinnere jetzt daran, was wir oben (im 10. §. unter Nr. 4, S. 69 ff.) über das ästhetische und ethische Vorziehen und Verwerfen gesagt haben, daß man es nämlich als ein Wollen in Sch.s Sinn auffassen müsse. Sch. sagt Parerga II, §. 209: „Ganz offenbar erregt das Schöne als Solches unser Wohlgefallen, unsre Freude (!), ohne daß es eine Beziehung auf unsern Willen hätte". — Dies trifft (wie wir schon oben a. a. O. ausgeführt haben) vollkommen zu, wenn wir unter „Willen" nichts weiter zu verstehen haben, als unser nach Besitz oder sinnlicher Befriedigung strebendes Begehren, unsre Wünsche und blinden Neigungen. Nach vielen Stellen in Sch.s Werken will es allerdings scheinen, als bezeichne er mit seinem „Willen" durchaus nichts Höheres als diese niedrige Stufe des Wollens. Allein die Freude selbst nennt ja auch Sch. (Grundprobl. S. 11) eine Willensäußerung. — „Zur Auffassung des Schönen, oder der Ideen, sagt ferner Sch. (Par. II, XIX §. 209 ff.), ist die erste und Hauptbedingung das willensreine Subjekt des Erkennens, d. h. eine reine Intelligenz ohne Absichten und Zwecke. Dadurch, sagt er, verschwindet beim Eintritt einer ästhetischen Auffassung der

Digitized by Google

Wille ganz aus dem Bewußtsein." Das ist ebenfalls vollkommen richtig und auch von Anderen, besonders von Herbart sehr nachdrücklich hervorgehoben worden. Allein hätte Sch. nur eine einiger Maßen höhere und würdigere Ansicht vom „Willen", so müßte er sich besinnen, daß sich auch in dem Wohlgefallen am Schönen ein sehr lebhaftes Wollen kund giebt, freilich ein Wollen in dem, nach Sch. angeblich „willenlosen", Intellekt; es ist das von subjektiven und zufälligen Wünschen und Begierden freie Streben des reinen Subjekts, welches dabei nur seinen eigenen Gesetzen, den Urgesetzen seines idealen Wesens folgt. — Nur was wir mit Liebe und hingebender Begeisterung umfassen, vermögen wir recht und voll zu erkennen. Darum identificirt die Bibel oft geradezu Erkenntniß Gottes und Liebe zu Gott. — Wir erinnern zur Bekräftigung dieser unsrer Ansicht besonders noch an jenes „Abgestoßenwerden von einem häßlichen Gegenstand" und an jenen in der Seele des Künstlers möglichen Uebergang vom ästhetischen Wohlgefallen an einer Idee zum Schaffen (vgl. oben S. 69 f.). Dieses Letztere ist offenbar nur möglich, wenn entweder der Wille unter der Herrschaft des reinen Intellekts steht, oder wenn jenem Wohlgefallen selbst ein Wollen zu Grunde liegt, wenn die Conception, die man ja auch ein geistiges Schaffen nennt, selbst ein Wollen ist. Aber freilich kann das nicht ein Wollen sein, welches nur materielle „Bedürfnisse hat, zu deren Befriedigung der Intellekt nur die Mittel herbeizuschaffen hat". Es muß ein selbstständiges, ein ewiges, in sich harmonisches Streben sein, welches durch den schönen Gegenstand entbunden und immer reiner gestimmt wird, je länger der schöne Gegenstand einwirkt und so die subjektiven Bedürfnisse und Begierden, welche das reine Streben hemmten, immer mehr zum Schweigen bringt. Darum ist eben die ästhetische Freude, als Freude am Ewigen und Unvergänglichen, selbst ewig und allein wahre Freude (»severa res est verum gaudium«); während die Befriedigung der Begierden vergänglich ist, wie diese. — Diese Freude also am Schönen überhaupt, so wie das „Unvorsätzliche, Unabsichtliche, ja zum Theil Unbewußte, Instinktive in dem Schaffen des Genius, wovon Sch. öfter spricht, sei es im Dichter oder im Philosophen", deutet darauf hin, daß im Menschen gewisse in höherem

Digitized by Google

oder niederem Grade unabhängige und ewige, in sich harmonische Kräfte schlummern, welche „vom Willen“, d. h. von den Bedürfnissen des Tags befreit, sich entfalten und auf diese oder jene Weise zu Tage treten. Das sind aber Kräfte oder Willen im Intellekt.

J. D. Brandis, mit welchem sich Sch. in seiner Schrift: „Ueber den Willen i. d. Natur“ auseinandersetzt, schreibt dem Willen sowohl zu, daß er „im menschlichen Körper das Haar wachsen lasse, als daß er die erhabensten Combinationen von Vorstellungen machen kann, je nachdem es sich in mehr oder weniger begabten oder geübten Organen manifestirt“ (vgl. „Versuch über die Lebenskraft“ S. 12). Diese und andre Ansichten dieses Mannes führt Sch. als Bestätigungen seines „Fundamentaldogmas“ auf. Das Citat sagt aber in seinen letzten Worten offenbar mehr aus als sich mit Sch.s Ansicht vom Intellekt verträgt. Denn nach dieser hat sich wohl der Wille „zur Erreichung seiner Zwecke“, „um seine Bedürfnisse zu befriedigen“, „sich selbst als Individuum zu erhalten“ u. s. w. den Intellekt geschaffen, aber dieser selbst ist durchaus willenlos, keine Erscheinung des Willens, am wenigsten in jenem Ueberfluß von Produktionen, welche er noch außer der Erfüllung seines unmittelbaren Zwecks hervorbringt. Wir aber müssen gerade der Ansicht Brandis' durchaus beistimmen. Denn wie kommt Sch. dazu das Gehirn nicht als unmittelbar zum Organismus gehörig zu betrachten? Nur eine ganz äußerliche, materialistisch-naturwissenschaftliche Betrachtung, in welcher Alles nur auf Erhaltung und Wohlbefinden des Individuums und der Gattung ankommt, konnte ihn dazu verführen; nicht eine solche Betrachtung, welche den Menschen auch als Organ zur Erreichung höherer Zwecke auffaßt. Und doch hätte sich Sch. sagen müssen, daß der Wille gerade da, wo er sich die leichtesten, feinsten und beweglichsten Organe geschaffen, im Gehirn, in jenen „Gehirnkräften“, sich am allerdeutlichsten offenbaren müsse, weil er da am wenigsten durch eine erst schwer zu überwindende Materie gehemmt und verdunkelt wird; daß also gerade in jenen ewigen Gesetzen des Denkens, Urtheilens und sittlichen Wollens der das Ding an sich verdeckende Schleier am meisten gelüftet sei. Daraus würde dann freilich gerade eine Macht des Intellekts über den Willen, als natürliches Begehren,

Digitized by Google

nicht nur erklärlich sein, sondern nothwendig folgen. Und die ganze Weltanschauung würde ins Gegentheil umschlagen, erkennend, daß gerade der Geist durchaus nicht dazu da sei, dem Willen, dem Begehren, der Erhaltung des Individuums zu dienen, sondern daß er vielmehr berufen sei, über den Willen zu herrschen, daß er hohe Ziele und Ideale vorzeichne und sie anzustreben fordere, so daß dann also umgekehrt das Individuum und sein Organismus nur da wäre um diesen Geist sowohl, als das Streben nach seinen Idealen möglich zu machen. Diese Weltanschauung würde auch übereinstimmen mit der bis jetzt beobachteten Weltenwicklung vom Einfachen und Unvollkommenen zum Manichfaltigen und Vollkommnen hin. Sie würde freilich dann auch nicht pessimistisch sondern optimistisch sein, insofern sie den Glauben an Ideale, an Besserungsfähigkeit erweckte. Denn der wahre und berechtigte Optimismus besteht nicht in dem Verkennen der großen Mängel und Gebrechen unsrer Welt (im Gegentheil er ist demjenigen dankbar, welcher diese, wenn nur ehrlich, gründlich und möglichst vollständig aufdeckt); er besteht vielmehr in dem Glauben an, in der Hoffnung auf Besserung, auf eine zukünftige bessere und vollkommnere Welt.

Diese Anschauung der Dinge und den offnen Blick für die Thatsachen, auf welche sie sich stützt, hatte sich Sch. von vornherein und für immer verschleiert durch den einen Satz, daß es der Intellekt nur mit Erscheinungen zu thun habe. Doch dieser Satz allein ist nicht schuld daran; das sehen wir an Kant; sondern vielmehr jener verhängnißvolle Schritt, welchen er ins unbekannte Jenseits gethan zu haben meinte. Denn dieser befestigte nun erst recht die Kluft zwischen Intellekt und Ding an sich, oder Wille. Mit diesem Schritt hat Sch. sich erkühnt, den Schleier vom „verschleierten Bilde zu Sais" hinwegzureißen; und nun trifft ihn das Wort: „Weh dem, der zu der Wahrheit dringt durch Schuld, sie wird ihm nimmermehr erfreulich sein." (Schiller, „das verschleierte Bild zu Sais".)

Denn ist nach unsren obigen Auseinandersetzungen die Ansicht von einem macht- und willenlosen Intellekt schon an sich in Rücksicht auf die Thatsachen des Lebens unbedingt als falsch zu verwerfen; so liefern anderseits die Widersprüche und Schwierigkeiten, in welche sich Sch.

Digitized by Google

durch jene Lehre verwickelt, einen nicht minder schlagenden Beweis für ihre innere Unwahrheit. — Die Trennung des Intellekts vom Willen kann insofern keine absolute sein, als zwischen Herrn und Diener, zwischen Pferd und Reiter doch immer noch eine Verbindung bestehen muß. Einerseits muß der Wille seinen „Schmarozer", den Intellekt, mit „ernähren", anderseits muß aber auch der Intellekt dem Willen „die Motive zuführen", ja „der Wille erkennt sich durch ihn selbst"; dazu ist offenbar eine, und zwar eine sehr innige, Verbindung zwischen beiden nöthig. Diese Verbindung nun aber wieder herzustellen, ihre Möglichkeit zu erklären, macht Sch.n, wie sich denken läßt, schon so viel Mühe, daß er vor Rathlosigkeit oft nicht weiß, wie er sich drehen und wenden, zu welchen Erklärungsmittelchen, die ihm sonst in so reichem Maße zu Gebote stehen, er seine Zuflucht nehmen soll. Man vergleiche vor Allem den 21. §. der Abhandlung „über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" und die Stellen im Hauptwerk, wo es sich darum handelt, „das transcendentale Ich des Wollens" und „das Subjekt des Erkennens, für welches die ganze Welt Objekt ist und für welches es überhaupt nur Objekte giebt", zu Einem Ich zu vereinigen. Dieses vermochte Fichte wohl herzustellen, Sch. aber kann es nun und nimmermehr *). — Denn entweder muß Sch. dem Willen noch ein besondres Wahrnehmungsvermögen zuschreiben, welches den in jenem „Fokus der Gehirnkräfte unmittelbar beleuchteten Willen" anschaut und so dem Willen die Selbsterkenntniß möglich macht**); — diese Voraussetzung hat aber Sch. selbst für unmöglich erklärt durch die Worte: „der Wille selbst ist durchaus erkenntnißlos"; — oder das Subjekt des Wollens steckt zugleich mit in dem Subjekt des Erkennens; dieses ist aber auch unmöglich; denn „die Erkenntniß ist durchaus willenlos", ja jenes Subjekt der Erkenntniß ist ja nur „der Fokus, in welchen die Gehirnkräfte zusammenlaufen", ist „**Nichts**". So wird der materialistische Naturalismus Sch.s das Grab seines Idealismus, wie ein consequenter Idealismus der Tod des Materialismus ist. —

*) Vgl. Herbarts „Recension über Sch.s Hauptwerk".

**) Auch jene Annahme, daß „der Intellekt die Motive an dem im Hinterhalt liegenden Willen vorüberführe, und dieser sich auf die ihm convenirende Beute stürze, wenn sie herankomme", setzt einen sehenden Willen, welcher die Beute wahrnimmt, voraus.

Digitized by Google

Ebenso wenig aber wie prinzipiell kann Sch. seinen Satz von der Macht- und Willenlosigkeit des Intellekts gegenüber den Thatsachen des Lebens aufrecht erhalten. Er muß zugeben, daß „Hoffen und Fürchten Affektionen sind, welche nur der Mensch eben in Folge seines in die Ferne schauenden Intellektes kennt", und doch sind sie nichts als „Affektionen des Willens". Sie setzen also mindestens einen sehr starken Einfluß des Intellektes auf den Willen voraus. Ja Sch. erkennt jenem noch eine viel größere Macht über den letzteren zu, wenn er Hauptw. I, S. 334 sagt: „die Vernunft könne die widrigen Eindrücke des Todes, die Todesfurcht überwinden, indem sie uns auf einen höheren Standpunkt stelle, wo wir statt des Einzelnen nunmehr das Ganze im Auge haben". Und im II. Bande, S. 530, sagt er sogar, nachdem er S. 529 erklärt hat: „die Todesfurcht sei von aller Erkenntniß unabhängig, weil sie die Kehrseite unsres Willens zum Leben sei": „wir feiern daher, wenn die Todesfurcht besiegt wird, den Triumph der Erkenntniß über den blinden Willen zum Leben, der doch der Kern unsers eignen Wesens ist." — So viel vermag also der Intellekt über den Willen! — Ja, er vermag noch mehr. Durch ihn allein ist ja „die Verneinung des Willens zum Leben" möglich (vgl. I, §. 69), „der Wille kann durch Nichts aufgehoben werden als durch Erkenntniß. Die Natur führt den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte seine Erlösung finden kann". Der Intellekt ist — „das erlösende Prinzip in der Sansara des Irrthums und der Sünde, welches zum Durchbruch kommen und das Ganze befreien kann"!! (Parerga II, S. 233). Doch die Besprechung dieser, sowie der vielen andern Heldenthaten, welche der Intellekt sonst noch zur Erklärung der sittlichen Erscheinungen verrichten muß, gehören eigentlich schon in den nächsten §., welcher vom „Fundament der Sch.schen Ethik" selbst handeln soll.

4. Wir wollen zum Schluß nur noch diejenigen metaphysischen Dogmen, welche für das Sch.sche Fundament einerseits von entscheidender Bedeutung, anderseits von verhängnißvollen Folgen sind, kurz zusammenfassen. Das Fundament ruht auf den drei Sätzen:

Digitized by Google

1) daß das in allen Erscheinungen und Individuen sich darstellende Wesen **Ein** und **derselbe Wille** ist;
2) daß dieser Wille, **Wille zum Leben** ist;
3) daß alle Individualität und Verschiedenheit ein Erzeugniß, resp. eine Täuschung des willen- und machtlosen **Intellekts** ist.

Das Verhängnißvolle liegt vornehmlich in den beiden letzten Sätzen, d. h. einmal in der Willenlosigkeit und Machtlosigkeit des Intellekts, wodurch alle Entwicklung, alle sittliche Besserung abgeschnitten ist, und dann darin, daß der Wille als das An sich der Erscheinungen nichts als Wille zum Leben, d. h. aber von Haus aus auf Nichts weiter gerichtet ist, als auf Leben und Dasein überhaupt, auf Erhaltung und Wohlbefinden des Individuums und der Gattung; daß somit Sch. das Individuelle und damit gerade das Vergängliche zum Wesen an sich der Dinge macht; daß er nicht, wie Plato, alles Unvollkommene und Individuelle blos in die Erscheinung setzt und für zeitlich erklärt, sondern den Widerstreit in das Wesen an sich selbst hineinträgt. Sch. war auf dem richtigen Wege, wenn er (Hptw. II, S. 639) sagte: „das Wesen an sich des Menschen liege mehr in der Gattung als im Individuum". Hätte er dies festgehalten, so hätte er nicht eine Unveränderlichkeit des individuellen Charakters behauptet, sondern diese nur dem Charakter der Idee Menschheit überhaupt zugeschrieben, hätte das Ewige und Unveränderliche, wie wir oben in Uebereinstimmung mit K.s Lehre in der „Grundlegung" thaten, nur in jenen idealen normirenden Mächten, welche mit Ueberwindung der Materie die Idee der Menschheit in jedem Individuum, wie in der Gesammtheit der Individuen darzustellen streben, gesehen. — Sch. hat Recht, wenn er I, S. 339 sagt: „Der Mensch hat wie jeder andre Theil der Natur seine Kräfte und Qualitäten, die auf bestimmte Einwirkungen bestimmt reagiren und seinen Charakter ausmachen." Wir fügen nur hinzu, daß man zwischen unveränderlichen Qualitäten und Kräften, welche sein Wesen als Mensch an sich constituiren und zwischen zufällig gewordenen und ihm als Individuum eignen individuellen und darum der Veränderung oder dem Werden unterworfenen Qualitäten unter-

Digitized by Google

scheiden muß. Wir wollen die Sache nicht ausführlicher besprechen; aber hätte Sch. dieses berücksichtigt, so würde er auch nicht zu jenem absprechenden Urtheil über die Geschichte verführt worden sein (vgl. Hptw. II, S. 503 ff.), daß sie keine Wissenschaft, daß sie das gerade Widerspiel der Philosophie sei; welches er damit begründet: „daß das Wesen des Menschenlebens wie der Natur überall in jeder Gegenwart ganz (!) vorhanden sei und daher nur der Tiefe der Auffassung bedürfe, um erschöpfend erkannt zu werden". Wie ist aber jene Tiefe der Auffassung möglich ohne Geschichte? da doch der Charakter des Menschen nach Sch.s eigner Ansicht erst durch eine lange Erfahrung, ja vollständig erst nach dem Abschluß aller Erfahrungen erkannt werden kann. Und nun gar der Charakter der Idee Menschheit überhaupt kann doch nur durch die Geschichte erforscht werden, da die einzelnen Menschen nur die getrübten Nachbilder der Idee Menschheit sind. Erst nach einer langen geschichtlichen Entwicklung vermochten gerade die sittlichen Ideen der Menschheit durchzudringen, und erst nach einer noch längeren Entwicklung vermochte man zu einer klaren philosophischen Erkenntniß derselben zu gelangen. Die Geschichte der Menschheit ist das Ringen der Idee derselben mit der formlosen Materie, das Sichhineinbilden derselben in die Wirklichkeit, in die Erscheinung. Darin besteht aber gerade Sch.s größter Fehler, daß er bei der Auffassung und Erklärung des Wesens des Menschen an der Gegenwart kleben bleibt und die zeitlichen individuellen Eigenschaften desselben (z. B. den Egoismus) für das Bleibende und Ewige, für das wesentliche Merkmal desselben erklärt. Bei einer solchen Anschauung der Dinge konnte allerdings die Ethik keine Idealwissenschaft und dem entsprechend das Fundament keine Grundlage für eine Ideenlehre werden. Sehen wir nun zu, wie dieses bei solchen Voraussetzungen ausfällt.

§. 21.

Schopenhauers Fundament der Ethik.

Sch. sagt in der Abhandlung „über den Willen in der Natur" im letzten Abschnitt: „Ein System, welches die Realität alles Daseins und

Digitized by Google

die Wurzel der gesammten Natur in den Willen legt und in diesem das Herz der Welt nachweist, hat bei der moralischen Bedeutung, welche der Welt von jeher beigelegt worden ist, gewiß ein starkes Präjudiz für sich." „Nur die Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist." — Wir gestehen zu, daß uns Sch.s Fundamentalgedanke: „Die Welt ist Wille" in der That gerade darum so groß und als ein Fortschritt in der philosophischen Betrachtung der Welt erscheint, weil er die Grundlage zu einer im höchsten und weitesten Sinne sittlichen, zu einer geistig-dynamischen Weltanschauung hergiebt; und Sch.s Philosophie selbst würde viel erhabener und solider dastehen und darum auch viel weniger den Angriffen des logischen Denkens bloßgestellt sein, hätte er es verstanden sich auf der Höhe seines großen Gedankens zu halten und, anstatt sich durch die Berücksichtigung der Resultate der naturwissenschaftlichen Forschung wieder zu einer mechanischen, materialistischen Betrachtung der Seelenerscheinungen herabziehen zu lassen, jene Resultate vielmehr durch das Licht seines Gedankens zu verklären*). Allein so wenig wir auch die hohe Bedeutung des Sch.schen Grundgedankens für eine sittliche Betrachtung der Welt zu verkennen geneigt sind, wir müssen doch, wo es sich um das Fundament der Ethik handelt, gleich von vornherein mit aller Entschiedenheit betonen, daß es sich in der Ethik nicht um den Willen überhaupt, als solchen, sondern nur um den sittlichguten, d. h. sittlich beurtheilten Willen, oder um die Beurtheilung des Willens handelt. — Sehen wir nun aber zu, wie Sch. durch jenen angeblich als das Wesen an sich der Welt erkannten „Willen" die Ethik begründet.

1. Für das „Urphänomen, für die Grundthatsache aller Sittlichkeit", oder für das „Prinzip" derselben erklärt Sch., wie wir oben im 7. §. sahen, — das „Mitleid". Dieses sei „die einzige Triebfeder aller Handlungen von moralischem Werth", wie der Satz:

*) Denn dann wäre er jedenfalls, um nur Eines anzuführen, nicht dazu verführt worden, das Wesen an sich der Welt gerade als Wille zum Leben d. h. zum Wohlsein und den Intellekt lediglich als den Diener aufzufassen, welcher, obwohl blos Fokus der Gehirnkräfte (!) die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse und Begierden jenes Willens zu ersinnen hat.

Digitized by Google

»neminem laede, imo omnes quantum potes juva«, der einzig richtige, den ganzen Inhalt der Sittlichkeit in sich befassende, oberste Grundsatz der Moral. Die metaphysische Begründung, oder, wie er es bescheidener am Ende der „Grundlage der Moral" S. 260 nennt, „die metaphysische Auslegung des Urphänomens der Sittlichkeit" besteht kurz in folgendem Räsonnement (vgl. Grundlage §. 16 und 22, besonders S. 108 und Hauptwerk §. 61—70, besonders S. 420):

„Mitleid ist Theilnahme am Leiden eines Anderen. Aus Mitleid handeln heißt also: das Wohl oder Wehe des Andern soll unmittelbar das Motiv meiner Handlung werden. Dies ist nur möglich dadurch, daß das Wohl des Andern (ja Sch. sagt sogar: „jener Andre selbst!" [?]) Zweck meines Willens wird, ganz so, wie sonst mein Wohl, **ich selbst** (!) es bin; daß ich sein Wohl ganz so will, wie sonst nur das **Meinige**, dies setzt voraus, daß ich sein **Wehe fühle** (!), wie sonst nur **meines** und deßhalb sein Wohl unmittelbar will, wie **meines**; dies erfordert, daß ich **mich** mit ihm identificire, daß ich also die Grenze, welche die Individualität, oder der dem principium individuationis folgende Intellekt zwischen mir und dem Andern zieht, aufhebe und meinen und des Nächsten Willen zu einem vereine, daß ich also die Einheit des Willens, d. h. das Ding an sich, welches nur **ein Wille** ist, aber durch das principium individuationis in viele Erscheinungen zerfällt ist, wiederherstelle.

Ist dieses das Wesen des Mitleids, so ist es, meint Sch., nur erklärlich bei seiner Auffassung des Wesens der Welt als Wille; wenn nämlich in allen Erscheinungen Ein und derselbe Wille sich manifestirt. Und um die „metaphysische Erklärung des Urphänomens der Sittlichkeit" handelt es sich ja nur nach Sch.s Meinung, wenn wir das Fundament der Ethik suchen. — Wir erhalten aber auch zugleich Aufschluß darüber, warum die Handlungen aus Mitleid allein sittlichgut, die aus entgegengesetzten Triebfedern aber zu tadeln sind: jene sind gut, weil sie wahr, d. h. in Uebereinstimmung mit dem Ding an sich mit dem Wesen der Welt

Digitized by Google

sind, die letzteren aber deßhalb unsittlich, weil sie unwahr sind, auf Täuschung und Widerspruch beruhen. (So etwa würde sich Sch.s Begriff des Sittlichguten, welchen wir oben §. 9 vermißten, bestimmen lassen.) Das principium individuationis trägt die Schuld an aller Unsittlichkeit, ist die Ursache des Bösen. — „Befangen im principium individuationis", sagt Sch. (Hptw. I, §. 63, S. 416), „getäuscht durch den Schleier der Maja, erkennt der Mensch nicht, daß Beide (er und der Andre, dem er ein Wehe zufügt), nur verschiedene Seiten der Erscheinung des Einen Willens zum Leben sind, hält er sich für verschieden, ja ganz entgegengesetzt und sucht oft durch das Böse, d. h. durch Verursachung fremden Leidens, dem Uebel, dem Leiden des eigenen Individuums, zu entgehen." — In diesen Worten liegt die andre Seite der Sch.schen Definition ausgedrückt: Auf Leben, auf Wohlsein ist das Streben des Willens gerichtet; jedes Wehe also, jede Hemmung des Lebens widerspricht dem Wesen des Dinges an sich und Jeder, der Jenes will, widerspricht damit sich selbst, dem Willen in seiner Person. Jede Förderung dagegen des Lebens, jedes Wohl, das man einem Anderen zufügt, entspricht dem Ding an sich, schafft also Harmonie auch in der eignen Brust mit dem Willen in der eignen Person, der derselbe ist, wie jener in dem Anderen. — Der Egoismus ist Widerspruch des Willens mit sich selbst, das Mitleid, die Liebe, Harmonie.

So stellt sich Sch.s Fundament zunächst dar; dies ist die erste Stufe desselben. Sie zeichnet sich noch durch Einfachheit und ziemliche Bescheidenheit der vermeinten Erkenntniß aus, wenn sie auch nicht arm an Widersprüchen ist.

Sehen wir zunächst einmal von der negativen Bestimmung der Sittlichkeit in jenem „Mitleid", sowie auch davon ab, daß das Mitleid, wie wir schon im 7. §. gezeigt haben, eigentlich gar kein Wollen, sondern nur ein Gefühl im Gefolge eines Wollens ist; nehmen wir vielmehr die obige metaphysische Erklärung für eine Begründung des Phänomens der ächten sittlichen Liebe, welche ja in jenem „Mitleid" liegen soll, setzen wir also für Mitleid das ihm zu Grunde liegende Wohlwollen; — so müssen wir auch hier wieder, wie wir schon im

Digitized by Google

vorigen §. thaten, die tiefe Bedeutung und Wahrheit des Sch.schen Satzes, daß sich in allen Erscheinungen ein Wille ausspreche, anerkennen. Ja, wenn wir es auch als eine Anmaßung zurückweisen müssen, wenn Sch. meint, erkannt zu haben, daß Ein und derselbe Wille allen Individuen zu Grunde liege, wenn wir sogar sagen müssen, daß er damit erst recht die Sittlichkeit auf Egoismus gründe (denn nur wenn ich einem Andern, sofern er wirklich ein Andrer ist und nur als ein Anderer von mir angesehen werden kann, wohlthue, handle ich aus reiner sittlicher Liebe), — wenn wir also auch auf keine Weise mit Sch.s eigentlicher Begründung übereinstimmen können, so müssen wir doch zugestehen, daß es sehr nahe liegt anzunehmen, daß jenes Gebot der Nächstenliebe gerade deßhalb sich uns in reiner, begierdeloser Stimmung mit so apodiktischer Nothwendigkeit aufdrängt, weil wir im Nächsten, wenn er leidet, einen Willen leiden sehen, daß wir, weil wir selbst wollen, nicht einen andern Willen gehemmt sehen können; so daß also das natürliche oder instinktive Mitleid und das wahrhaft sittliche Wohlwollen allerdings einer und derselben Wurzel entsprossen wären, der wahrhaft sittliche Werth des Letzteren aber eben darin bestände, daß es einerseits geläutertes, anderseits in feste Gesinnung aufgenommenes oder vielmehr übergegangenes Mitleid wäre, welches nun erst in dieser Gestalt erhaben über den Zufälligkeiten des Lebens allen Neigungen und Begierden zum Trotz jederzeit bereit wäre zu helfen. Es wäre das Wohlwollen das nun in seiner Reinheit erst wahrhaft selbstständige und unabhängige Ewige, welches auch im Mitleid, aber getrübt und darum zu schwach vertreten ist. Das Mitleid aber (wir nehmen es natürlich hier in jenem höheren Sinn, welchen wir schon oben §. 7. hervorgehoben haben) wäre das von den Zufälligkeiten des Lebens, von Begierden und Neigungen, von blos natürlichen Sympathien noch nicht gereinigte und noch nicht unabhängige Wohlwollen, welches daher einerseits oft blos auf natürlichen Verbindungen, ja auf Egoismus beruht, und anderseits nicht über den Begierden und Neigungen steht, der Selbstsucht nicht Stand halten, geschweige denn zur Aufopferung treiben kann. — Diese Erklärung des Wohlwollens würde aber keineswegs etwa, wie die Sch.s vom Mitleid, auf Egoismus führen; sie würde es deßhalb

Digitized by Google

nicht, weil sie sich nicht auf die Annahme Eines und desselben Willens in beiden Personen mit eigentlich auch einem und demselben Begehrungsobjekt, nämlich Leben, stützt, sondern nur auf die Gleichartigkeit des Wesens in allen Menschen, auf jenes Bruderverhältniß, auf welches auch die Schrift das Gebot der Liebe gründet in dem Spruche: „Sind wir nicht Brüder, hat uns nicht alle Ein Gott geschaffen?“ u. s. w.

Das ist aber der Fehler der Sch.schen Deduktion, daß er einmal das Mitleid auf den Willen zum Leben, d. h. eigentlich auf einen Willen mit sinnlichen Bedürfnissen, und dann auf das Dogma, daß es Ein und derselbe Wille in Beiden sei, gründet. Dies führt auf Eudämonismus, Egoismus*) und unhaltbare innere Widersprüche. Denn, um die Letzteren wenigstens kurz anzudeuten: wer trägt eigentlich nach Sch.s Lehre die Schuld am Egoismus an den bösen Willen, welche das Wehe des Andern wollen? — Der „willen- und machtlose Intellekt, der nichts über den Willen vermag“. Und wer schafft die Beseitigung der durch das principium individuationis entstandenen Täuschung, um so den Willen zum Guten zu lenken? — Der Intellekt, der „willenlose Reiter“, die Einsicht, „welche den Charakter nicht zu bessern vermag.“ „Da ich nicht in der Haut des Andern stecke“ (das ist der Grund!), „so kann nur durch die Erkenntniß jene Täuschung beseitigt werden.“ — Ferner: „Nur wenn der Wille an sich, der Eine, sich im Mitleid, im Fühlen des Wehes des Andern, offenbart, entsteht eine gute That.“ Wie kommt dann aber der Wille dazu sich den Intellekt, diesen Betrüger, der das Gegentheil herbeiführt, zu schaffen? — Nur der Intellekt hätte nach der obigen Lehre, eigentlich auch die Charaktere, wenigstens die schlechten, geschaffen; und andererseits ist, wie wir schon §. 19 anführten, durch die Erkenntniß, wenn sie auf ihrer höchsten Stufe angelangt ist, auch eine Aenderung des Charakters, der sonst unveränderlich ist, eine Erlösung möglich; ist möglich durch den willen- und machtlosen,

*) Es muß nothwendig auf Egoismus führen, weil, wie klar zu Tage liegt, das Bestreben überhaupt, das Mitleid erst auf solche Weise zu erklären, die Meinung, daß es der Begründung bedürfe, selbst aus Egoismus entsprungen ist. Denn nur dieser kann es sich nicht denken, daß sich ein Wille einem andern widmet ohne einen subjektiven und selbstsüchtigen Beweggrund.

Digitized by Google

vom principium individuationis, als dem ihn selbst constituirenden Gesetze beherrschten Intellekt. — — Wir sehen, nicht nur „der Wille ist allmächtig", auch der Intellekt ist es, wenigstens in Sch.s Deduktionen; er ist das Factotum.

2. Jedoch dies ist nur die erste Stufe der Sch.schen Begründung der Ethik durch die Metaphysik. Er hat an ihr noch nicht genug; nicht etwa, weil er jene Widersprüche und verhängnißvollen Consequenzen gefühlt hätte; — nein! sondern weil er noch viel inniger mit dem Wesen an sich der Dinge vertraut ist*), als in den obigen Deduktionen angedeutet liegt; weil er im Besitz so hoher Erkenntnisse ist, daß er sogar weiß, wie das Ding an sich beschaffen sein *sollte* (!), nicht nur, wie es *ist*. — Wir fragen nicht erst lange, woher Sch. diese Weisheit hat, sondern legen seine höhere metaphysische Ansicht, welche er über die moralische Bedeutung der Welt hat, gleich dar, um zu sehen, *ob* es wirklich *Weisheit* ist.

a) Sch. macht nämlich doch auch Ernst mit seiner Behauptung, daß der moralische Werth oder Unwerth eines Menschen doch nicht von seiner *Einsicht* abhänge und durch den Intellekt geändert werden könne; sondern daß er in dem *Charakter* desselben, welcher nur eine Eigenschaft des *Willens* ist, begründet liege; daß dieser Charakter aber „*angeboren, unvertilgbar, unveränderlich*" *sei*. An dieses Dogma lehnt sich seine höhere Lehre an. Ihm müssen wir daher, bevor wir zur Darlegung und Beurtheilung dieser Lehre selbst übergehen noch eine kurze kritische Beleuchtung zu Theil werden lassen. —

Wir zeigten schon oben, wie wenig sich diese Ansicht mit dem gemeinen moralischen Bewußtsein besonders im Zustande der Reue vertrage, daß sie die sittliche Zurechnung nicht erkläre, sondern unmöglich und widersinnig mache; wir wiesen auch *darauf* hin, daß nur eine einseitige Betrachtung und Auffassung der Dinge, nur eine lückenhafte Erfahrung jenen Satz an die Hand geben könne, daß sie aller geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, wie der Welt überhaupt, Hohn spreche. Und so sind es in der That auch nur einzelne Beispiele, welche Sch. (trotz K.s Ausspruch, daß „Beispiele nichts *beweisen*, sondern

*) Vgl. Grundlage S. 274.

Digitized by Google

nur erläutern können") zum Beweis für seine Behauptung beibringt (vgl. Grundlage §. 20). Ja, diese Beispiele sind sogar meist nur derselben Kategorie angehörig und zum Theil stereotyp, wie seine Schimpfereien auf die „Philosophieprofessoren", die man auch bis zum Ueberdruß und Ekel zu hören bekommt. Sie kehren, wenn auch in wechselnder Gestalt, immer wieder und die widersprechenden werden so gewendet und verdreht, daß sie übereinstimmen müssen. R. Haym hat Recht, wenn er in seiner Schrift über „Arthur Schopenhauer" von diesem „mit seinem System fertigen Philosophen" sagt: „Kunst und Natur, Welt und Menschen, übten kaum noch einen bildenden Einfluß auf ihn. Er lernte Mancherlei zu, aber nirgends lernte er um. Alle Reiseerlebnisse, alle Anschauungen von Land und Leuten spiegeln ihm immer nur die Welt wieder, die er sich in seinem System aufgebaut hatte, er sucht und findet nur Bestätigungen seines Systems." —

„Wer einmal Etwas gethan, wird es vorkommenden Falls wieder thun, im Guten und im Bösen." „Erst die genaue Kenntniß seines eignen Charakters giebt dem Menschen Das, was man einen erworbenen Charakter nennt; dann spielt er seine Rolle kunstmäßig, mit Festigkeit und Anstand." „Wer einmal stiehlt, der ist sein Leben lang ein Dieb." „Nur der Kopf läßt sich bilden, nicht das Herz" —: das sind Redensarten und Behauptungen, entweder halb wahr, oder geradezu aller Erfahrung ins Gesicht schlagend, welche mit theils pikanten, theils mit trivialen Beispielen gewürzt (ich erinnere an das: „Ritterehre ist Narrenehre", an die „Bestechlichkeit, wenn nicht mit zehn, so mit hundert Ducaten", an das „Wiedererkennen nach langen Jahren" u. dgl.), — immer und immer wiederkehren.

Ich führe dem Allen gegenüber nur ein Beispiel an, welches sich gerade in der Gegenwart, in der wir jetzt stehen, mit größter Ueberzeugungskraft aufdringt und für das Gegentheil von Sch.s Ansicht spricht: Giebt uns nicht jetzt ein ganzes großes Volk, die deutsche Nation, einen schlagenden Beweis, daß sogar der Charakter eines ganzen Volkes veränderlich, erziehbar sei, fähig auf bald langsamerem, bald stürmischerem Wege seinem Ideale entgegen geführt zu werden? —

Digitized by Google

Doch unser Zweck ist hier nicht, Sch.s Behauptung nochmals zu widerlegen; wir wollen vielmehr nur zeigen, zu welchen Consequenzen, rücksichtlich seines Fundaments der Ethik, er durch diese irrige Lehre getrieben wurde. Zunächst war es, wie wir sahen, jene widersinnige „intelligible That". Bei dieser läßt er es auch in der „Grundlage" eigentlich bewenden. Erst in seinem Hauptwerk und den anderen begleitenden Schriften offenbart er dann die hohe Lehre, „welche in Europa bis dahin noch keinen Ort und keine Geltung hatte" und „welche den Schlußstein des ganzen Gebäudes seiner Metaphysik und damit auch der Ethik bildet"; es ist die Lehre von der Objektivation des Willens, von der Bejahung und — Verneinung desselben.

b) „Wo bleibt Schuld und Verdienst, wenn der Charakter angeboren ist und der Satz unumstößlich ist: operari sequitur esse"? — Auf diese Frage hat Sch. in der „Grundlage" kurz und einfach geantwortet: „Schuld und Verdienst muß in dem Esse, in dem, was wir sind, liegen". „So weit, heißt es „Grundprobleme" S. 258, geht die ethische Thatsache des Bewußtseins: sie selbst bleibt als metaphysisches Problem stehen." — Daß, wie wir oben gezeigt haben, durch die „intelligible That", wenn überhaupt Etwas, so doch höchstens die einfache Zurechnung ohne sittliche Beurtheilung erklärt werden könne, nicht aber jene „Gewissensangst, jene Gewissensbisse", das scheint Sch. selbst zu fühlen. Der Mensch muß offenbar, soll jene Gewissensangst erklärlich sein, nicht nur sein eigen Werk sein, sondern er muß, wenigstens wenn er ein schlechter Charakter ist, mit jener intelligiblen That, mit der Selbstbestimmung seines eignen Seins und Wesens auch eine — böse That begangen haben. — Das ist es also, was durch die höhere Lehre von der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben bekräftigt werden soll, jenes Problem, wie in dem, was wir sind, Schuld und Verdienst liegen könne, soll durch diese höhere Lehre gelöst werden. Und so lehrt denn Sch. (vgl. besonders Hptw. II, c. 45, [S. 651 ff.]): „Dieses unser Dasein sei eine Art Fehltritt, oder Irrweg, das Werk eines blinden Willens, dessen glücklichste Entwicklung die wäre, daß er zu sich selbst komme, um sich selbst aufzuheben". „Die Zeugung, welche uns ins

Digitized by Google

Dasein setzt, ist Bejahung des Willens zum Leben. Damit wird aber in der Zeugung zugleich **Leiden** und **Tod** aufs Neue mitbejaht und die durch die vollkommenste Erkenntnißfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlösung diesmal für fruchtlos erklärt; daher die Scham." „Die Bejahung des Willens zum Leben ist also das eigentliche Böse, **die Wurzel alles Bösen**" (vgl. I, §. 60). Denn „**Leben** ist **Leiden**, ist Arbeit ohne entsprechenden Genuß". „Wunsch, d. h. Mangel, Entbehrung, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf, und es entsteht von Neuem Bedürfniß, Entbehrung. Dieser Mangel, diese Entbehrung ist der Grundzug des Lebens, ist das eigentliche Leben. Glück, Befriedigung sind nur momentane Aufhebung des Leidens, ja nur momentane Täuschungen über das eigentliche Wesen des Lebens, welches eben **Leiden** und nochmals **Leiden** und immer wieder **Leiden** ist."

Da nun aber in allen Erscheinungen Ein und derselbe Wille sich manifestirt, so dehnt sich jene Antwort: „Im Esse (im Sein) liegt Schuld und Verdienst, auf das ganze Dasein der Welt überhaupt aus. — „Die Welt, heißt es Hauptwerk I, §. 63, S. 415, ist mit Recht so (nämlich elend), wie sie ist. Die Verantwortlichkeit für das Dasein und die Beschaffenheit dieser Welt kann nur sie selbst tragen, kein Anderer. Könnte man allen Jammer der Welt in eine Wagschale legen und alle Schuld der Welt in die andre, so würde die Zunge gewiß einstehen." S. 418: „Die ewige Gerechtigkeit begreift nur der, der über die am Leitfaden des Satzes vom Grunde fortschreitende und an die einzelnen Dinge gebundene Erkenntniß sich erhebt, die Ideen erkennt, das principium individuationis durchschaut und inne wird, daß dem Ding an sich die Formen der Erscheinung nicht zukommen. Dieser versteht auch allein das wahre Wesen der Tugend. Denn er sieht ein" (und dies ist nun eben Sch.s höhere ethische Ansicht), „daß die Verschiedenheit zwi-

Digitized by Google

schen dem Leidenden und dem Zufügenden nur Phänomen ist, daß es **derselbe Wille ist**, welcher — — — so im heftigsten Drange, **die Zähne in sein eignes Fleisch schlägt**, nicht wissend, daß er immer nur sich selbst verletzt, **den Widerspruch mit sich selbst** offenbarend."

Steht es nun aber so, d. h. liegt im Willen, als Willen zum Leben, in seinem Streben, sich zu objektiviren, zu bejahen, — die Sünde, so ist das Mitleid noch nicht einmal die eigentliche Moralität, sind die aus ihm stammenden Tugenden der Gerechtigkeit und Liebe noch gar nicht die höchsten Tugenden; denn sie bewahren den Menschen nur vor der allergrößten Selbsttäuschung, vor dem Irrthum durch Andern zugefügte Leiden das eigne Wohl fördern zu können, und in dem Leiden des Andern nicht das eigne Leiden zu sehen. — Die höchste Tugend, zu welcher jene nur die Durchgangspunkte sind, ist vielmehr — **die Verneinung des Willens zum Leben** überhaupt, beruhend auf der höchsten Erkenntniß, daß der Wille zum Leben und seine Bejahung ein Irrthum ist, der nichts als Leiden erzeugt, daß Ruhe, Harmonie und Frieden allein durch die Verneinung, durch den Uebergang ins Nichts, zu erzielen sei. — So wird die Askese, welche erst dem Mitleid, der Beförderung des Wohles im Anderen nur als Mittel diente, Selbstzweck; und sie hat zur Verheißung jene höchste Belohnung, welche der indische Mythos verheißt: „Du sollst **Nirwana** erlangen", d. i. einen Zustand, in welchem es vier Dinge nicht giebt: „Geburt, Alter, Krankheit und Tod" (vgl. I, §. 63, S. 421).

Dieses also ist die „höchste und tiefste Begründung der moralischen Bedeutung der Welt". Dieses ist die angebliche „Weisheit und Wahrheit, welche allen moralischen Erscheinungen in der Welt: der Bosheit, dem Egoismus, dem Gewissensbiß u. s. w. zu Grunde liegt". Das Ding an sich, der Wille zum Leben, ist als solcher auf falschen Wegen, in ihm liegt der Ursprung alles Wehes und damit alles Bösen; aber „auf der höchsten Stufe seiner Objektivation zündet er sich in jenem Intellekt ein Licht an, welches ihn seinen Irrthum erkennen und

Digitized by Google

zum Guten und Wahren, d. h. zur Selbstverneinung umkehren läßt". (Das Schuldbewußtsein entsteht darum erst auf dieser Höhe; denn, „wie uns die Pflanze zeigt (vgl. I, S. 86), welche ohne alle Scham, in vollster Unschuld, den höchsten Akt der Bejahung, die Fortpflanzung, zur Schau trägt: Nicht im Wollen an sich, sondern im Wollen mit **Erkenntniß** liegt die Schuld"; wenn auch der Ursprung des Bösen selbst im Wollen selbst liegen muß.) — Während also auf der ersten Stufe der Widerstreit des **individuellen Willens** mit dem Willen **an sich** für das Böse erklärt wurde, tritt hier an Stelle jenes Widerstreits, der eigentlich nur durch das principium individuationis, d. h. durch die Erscheinung oder durch den dieser anhaftenden Irrthum entsteht, — der Widerstreit des **Willens an sich mit sich selbst.** — Das ist Sch.s höhere, metaphysische Ansicht über die moralische Bedeutsamkeit der Welt.

3. Ueberblicken wir diese Lehre zunächst im Allgemeinen, so brauchen wir wohl kaum ausdrücklich auf die ihren Deduktionen und besonders dem Satze: „Leben ist Leiden", zu Grunde liegende eudämonistische, ja niedrige Auffassung des Lebens und der Welt hinzuweisen, als welche blos die materielle, sinnliche Seite desselben sieht, für das Positive, Ideale, Ewige derselben aber keinen Blick und Sinn hat; sie sticht in die Augen. Sch. sieht in allen Erscheinungen Willen; aber was für Willen? — nur „Willen zum Leben", d. h. ein nach sinnlicher und zeitlicher Befriedigung strebendes Begehren. Seine niedrige, materialistische Ansicht vom Willen, die wir oben schon so oft als das größte Gebrechen seiner Philosophie überhaupt gerügt haben, sie hindert ihn am Allermeisten in der Ethik, das Wahre zu erkennen. Daß in der Befriedigung der Begierden und sinnlichen Neigungen kein bleibendes, kein reines und wirkliches Glück liegt, ja daß in diesem auf sinnlichen Genüssen und Freuden beruhenden Glücke sogar eine Täuschung über das wahre ewige Glück liegt, und daß, wenn es auf solche Freuden abgesehen ist, das Leben allerdings „Arbeit ohne entsprechenden Genuß" ist; das Alles geben wir Sch.n gern zu. Damit sagt er uns aber auch nichts Neues, das ist eine alte Wahrheit. — Aber giebt es denn kein höheres Streben als das nach zeitlichen Genüssen? und giebt es nicht für solche Bestrebungen reine und in

Digitized by Google

gewissem Sinne ewige Freuden? Freuden, welche gerade deßhalb rein und ewig sind, weil es bei der Arbeit nicht „auf sie abgesehen war", sondern weil sie sich ungesucht von selbst einstellten, ein göttlicher Lohn für das selbstlose Streben und Arbeiten? — Ist denn also alles Leben „Arbeit ohne entsprechenden Genuß"? Sollte denn Sch. nie erfahren haben, daß Arbeiten selbst ein Genuß ist? daß es wohlthut und beseligt, wenn der Wille nur überhaupt die Sphäre seiner Wirksamkeit erweitern kann? und daß diese Beseligung gar nicht erst durch eine Belohnung von Außen erzeugt wird, sondern selbstständig und ewig ist, wie die Kräfte, auf deren Bethätigung sie beruht? — Fast will es so scheinen. Ja, das unaufhörliche, neidvolle Schmähen auf die in Amt und Ehren stehenden „Zunftphilosophen", die verletzte Eitelkeit, welche bei jeder Gelegenheit durchbricht, der Aerger und das Sichabsorgen wegen der bei seinen Lebzeiten nicht erlangten Anerkennung, welches ihn sein eigen Volk, dem er entsprossen und das er in vieler Beziehung auch nicht verleugnen kann, schmähen und seine größten Männer mit Koth bewerfen läßt, das fortwährende Sichtrösten mit der Hoffnung, daß ihm „die Zukunft angehöre", und in dieser sein Ruhm noch an die Sterne reichen werde, dieses Buhlen um äußere Anerkennung, sowie sein sonstiger Lebenswandel*) läßt mit Bestimmtheit vermuthen, daß er das Glück eigentlich weniger im Arbeiten selbst, als vielmehr in der Belohnung von Außen und in sinnlichen Genüssen gesucht hat.

Also wir verkennen durchaus nicht, daß das Leben und Treiben der Menschen zu einem großen Theile in jener Thorheit der Bejahung der Begierden befangen ist, ja daß sich auch Diejenigen, welche in den höheren geistigen Freuden das allein wahre, reine und bleibende Glück kennen und lieben gelernt haben, selten ganz von jener Thorheit befreien können; wir verkennen nicht, daß aus jener Bejahung der Begierden in der Menschen-, wie in der Thierwelt überhaupt, der größte Theil des Leidens der Welt, ja vielleicht alles Leiden stammt; wir verschließen uns nicht diesen Thatsachen, auf welche der Pessimismus

*) Man lese die Briefe in Aschers' Schrift: „Arth. Schopenh. Neues von ihm und über ihn"; ferner Frauenstädt: „A. Schop., von ihm und über ihn" u. a. dgl.

Digitized by Google

sich stützt. Wir bestreiten auch Sch.n durchaus nicht den Ruhm und das Verdienst, diese pessimistische Seite der Welt mit einer bewundernswürdigen Klarheit und Gründlichkeit durchschaut, sowie mit rücksichtsloser Offenheit und scharfsichtiger Allseitigkeit dargelegt zu haben. Aber wir sagen: es ist dies nur eine Seite, nur ein Theil des Lebens, nicht das ganze Leben; es giebt in demselben auch noch höhere Bestrebungen, welche auf das Unvergängliche und Ewige, auf die Ideen gerichtet sind und darum reine, wirkliche, ewige Freuden, positives Glück in ihrem Gefolge haben. — Darum legen wir der Askese auch nicht einen selbstständigen sittlichen Werth bei (so wenig wie wir die Neigungen an sich betrachtet für tadelnswerth erklären konnten), sondern nur einen mittelbaren Werth. Erst wenn die Askese sich in den Dienst einer Idee (z. B. der inneren Freiheit, des Wohlwollens) stellt, erhält sie Werth; sie ist nicht selbst leuchtend, sondern empfängt ihr Licht erst vom Sittlichguten selbst, in dessen Dienst sie gestellt wird. Weil sie den sittlichen Willen entbindet, also etwas Positives leistet, hat sie Werth, nicht, weil sie den Willen überhaupt verneint und zur Nirwana führt.

Aus dem Gesagten geht zur Genüge hervor, daß Sch.s höhere Begründung der Ethik, wie sie sich in den obigen Deduktionen ausspricht, in offenbarem Widerspruch mit der Erfahrung steht, weil sie sich eben nur auf eine Seite des Lebens stützt, die andere bedeutungsvollere und edlere Seite aber ignorirt.

Prüfen wir sie nun aber zweitens auf ihre innere Haltbarkeit, so bedarf es keines allzu großen Scharfsinns, um zu erkennen, daß die pessimistische Weltanschauung, welche der Sch.schen Moral zu Grunde liegt, indem sie das Dasein der Welt überhaupt und die Beschaffenheit der ganzen Welt für verwerflich erklärt, und die Verneinung für das einzig Richtige und für die höchste sittliche That erklärt, nicht nur im Widerspruch mit einer vollständigen und allseitigen Erfahrung steht; sondern daß sie auch an ganz unvereinbaren inneren Widersprüchen leidet. Diese liegen, wenn man die obigen Deduktionen aufmerksam durchliest, offen zu Tage. Wir begnügen uns daher, sie nur kurz anzudeuten.

Digitized by Google

Wir haben schon oben, §. 20, den Widersinn, welcher überhaupt in der Objektivation des Willens, in seinem Auseinandergehen in die Vielheit liegt, und die Inconsequenz, welche Sch. mit dieser Annahme begeht, nachgewiesen, haben gezeigt, wie thöricht es aber ins Besondre ist, einen Widerstreit, welcher durch die Objektivation in dem Einen Willen entstehen soll, anzunehmen und haben schließlich die anmaßende Vielwisserei, welche in dieser Lehre über das Ding an sich enthalten ist, gerügt und zurückgewiesen. Ebenso sahen wir, daß die Lehre von der Verneinung des Willens von inneren Widersprüchen strotzt und ebenfalls auf einer Inconsequenz beruht, insofern nämlich der Intellekt sie herbeiführt, insofern er, der zuerst die eigentliche Schuld an aller Unsittlichkeit tragen sollte, doch wieder zum erlösenden Prinzip für den in Irrthum und Sünde verwickelten Willen gemacht wird. Dazu kommen nun aber unter anderen noch folgende eclatante Widersprüche.

Auf der ersten Stufe war die Uebereinstimmung mit dem Willen an sich, die Unterstützung, die Bejahung desselben, sofern er wenigstens im Nebenmenschen Bedürfnisse hat, — das Sittlichgute; die Verneinung desselben dagegen, wenigstens in der Person des Andern, das Unsittliche. Von dem höheren Standpunkt aus aber zeigt es sich, daß jenes Mitleid selbst eigentlich eine durchaus unsittliche Wurzel hat; es kann das Wehe des Andern, da es zugleich auch sein eignes Wehe ist, nicht ertragen; es will nicht die Hemmung oder Verneinung des Willens zum Leben, sondern seine Bejahung. In dieser liegt aber nach der höheren Ansicht die Wurzel alles Unheils und darum auch alles Unsittlichen. Die nothwendige Consequenz dieser höheren Ansicht wäre also die Unterdrückung des Mitleids; den Andern immer leiden zu lassen, wäre zum Mindesten berechtigt. — Nur durch Sophismen kann sich Sch. vor dieser Consequenz retten. Er sagt etwa: „nur die freiwillige, auf eigner Erkenntniß beruhende Verneinung des Willens sei wahrhafte Verneinung, welche zum wirklichen Nichts führe; die unfreiwillige führe nur zu neuer Bejahung, und wenn sie mit dem physischen Tode ende, — zur Seelenwanderung, damit der Wille in einer andern Gestalt sein Dasein so lange abbüße, bis er zu der Er-

Digitized by Google

kenntniß komme, daß die Verneinung auch wirklich das einzig Wahre sei, daß sie allein zur Ruhe führe". Er sagt aber auch andrerseits, daß „die unfreiwilligen Leiden die Selbstverneinung in denen ersetze, welche derselben nicht fähig seien; und daß sie deßhalb als eine Wohlthat zu betrachten seien". — Dies ist Alles die Folge von dem höheren Standpunkt, welchen Sch. jetzt einnimmt.

Man beachte aber ferner Folgendes. Er, der K. tadelte, daß er ein Sollen in der Ethik gelten ließ, weil es die Philosophie nur mit Dem zu thun habe, was wirklich ist, und diejenigen moralischen Triebfedern aufstellen müsse, welche wirklich, thatsächlich vorhanden sind, er setzt sich jetzt auf das hohe Pferd des welterlösenden Intellekts, und macht dem Ding an sich, Dem, was allein wirklich ist, Vorschriften darüber, wie es sein sollte!! K. zeigte, daß sein „Sollen" von einer wirklichen, realen Macht, vom Ding an sich, ausgehe; wovon gehen aber jene über dem Ding an sich selbst schwebenden und für dieses selbst gegebenen Vorschriften aus? — Nach Sch.s eigner Lehre offenbar von einem — — **Nichts**; denn außer dem Ding an sich giebt es Nichts, und das erkennende Subjekt ist ja nur der „Fokus der Gehirnkräfte", d. h. — „Nichts"! — Nehmen wir aber selbst an jenes Vorschreiben und Tadeln ginge vom Ding an sich, vom Willen selbst aus; — wie kommt das Ding an sich, dem es wesentlich ist zu wollen, dazu, sich über dieses Wollen selbst zu tadeln? oder wenn das Ding an sich in seinem Dasein durchaus verwerflich ist, wie kann aus ihm eine sittliche Beurtheilung seiner selbst hervorgehen? Geht aber Lob und Tadel nicht vom Ding an sich, dem einzig Seienden, aus, woher nimmt Sch. die Berechtigung dasselbe zu tadeln und ihm Vorschriften zu machen, wie es sein sollte? — — Aber daß selbst er, der von „grauer Theorie" in die Irre geführt, das Vorhandensein von Gesetzen, welche ein Sollen ausdrücken, so entschieden bestritten hatte, in der Praxis derselben doch nicht entrathen kann, ja daß gerade er von der Berechtigung zu Lob und Tadel im höchsten Maß und Umfang, mehr als irgend Jemand, Gebrauch macht, das beweist eben recht schlagend, wie innig diese Berechtigung mit dem menschlichen Wesen

Digitized by Google

verknüpft ist, und daß sie demnach ihren Realgrund in der That im wirklichen Sein, im Ansich der Dinge haben muß. Läßt sich nun aber eine solche sittliche Beurtheilung, welche aus dem wirklichen Sein stammend über dieses selbst ergeht, nicht hinwegleugnen, so kann es sich doch damit kaum anders als so verhalten, daß schon ursprünglich und ewig ein sittliches Prinzip vorhanden ist, welches die Kraft hat sich durch Irrthum und Sünde hindurchzuarbeiten. Mit der Annahme eines solchen sittlichen Prinzips aber, — und Sch. nimmt schließlich trotz seiner pessimistischen Weltanschauung doch wieder ein solches an, — mit der Annahme eines „welterlösenden Prinzips" (des Intellekts), mag dasselbe nun herkommen, woher es will, tödtet sich der Pessimismus selbst und schlägt in den berechtigten Optimismus um, als welcher durchaus nicht etwa darin besteht, daß man die ganze Welt für durchaus gut und vollkommen hält, sondern darin, daß man an Ideen, an die Macht des Guten, Wahren und Schönen glaubt; wie auch die eigentliche Wurzel aller Religiosität in der Erkenntniß der Erlösungsbedürftigkeit einerseits und in dem Glauben an Erlösungsmöglichkeit andrerseits" besteht. Darum ist auch die Weltanschauung des Christenthums nicht, wie Sch. meint, „der Pessimismus", sondern der Optimismus. Nur der Letztere macht überhaupt Religion möglich; der Pessimismus aber ist der Feind aller Religiosität. — Da übrigens Sch. doch wieder ein erlösendes Prinzip annimmt, also seinen Pessimismus selbst wieder aufhebt, so kann man ihm zwar Atheismus, d. h. Leugnung eines solchen Gottes, wie ihn der gewöhnliche Theismus lehrt, aber nimmermehr gänzliche Irreligiosität vorwerfen. Dieser Vorwurf trifft nur den consequenten Pessimismus. Die Inconsequenz, welcher sich Sch. schuld machte, zeigt vielmehr, daß ihm eben die letzten Consequenzen desselben unerträglich waren; und Seydel hat Recht, wenn er a. a. O. S. 107 sagt: „Sch. will Pessimist sein, aber er kann es nicht, wie es Niemand kann." Diese Thatsache, daß Sch., dieser entschiedenste, geistreichste und bedeutendste Vertreter des Pessimismus, gerade indem er ihm durch die Lehre von der Bejahung und Verneinung des Willens die letzte und festeste Grundlage geben will, nicht nur in die auffallendsten Wider-

Digitized by Google

sprüche verwickelt und gezwungen wird, gerade das für sich in Anspruch zu nehmen, was er erst bei Andern so entschieden verworfen hatte, sondern daß er sogar unwillkürlich und unbemerkt zum geraden Gegentheil einem gewissen Optimismus gelangt; — diese Thatsache dürfte in der That der schlagendste Beweis für die innere Unhaltbarkeit der pessimistischen Weltanschauung überhaupt sein.

Somit fällt auch diese höchste Begründung der Sch.schen Moral als unhaltbar hin. Und das Resultat unsrer Untersuchung ist, daß sich eigentlich kein einziger Satz dieser ganzen Ethik halten läßt, daß vielmehr die Widersprüche in ihr gleichsam an der Tagesordnung sind. Dies hat seinen Grund einerseits in der falschen, von metaphysischen Voraussetzungen und subjektiven Vorurtheilen beherrschten Auffassung der sittlichen Erscheinungen überhaupt, andrerseits in seiner Ansicht, daß die Aufgabe des Philosophen und somit auch des Moralphilosophen darin bestehe, das All', das ganze Dasein und Geschehen, die Welt, zu erklären.

So verlor Sch. über dem Fernliegenden das Nächstliegende aus den Augen; und wie ein Kind, das eben laufen lernt, nothwendig fallen muß, wenn es statt auf den Weg zu sehen, den es durchmessen muß, um zu dem Ziel zu gelangen, voll Begierde gleich nach dem fernen Ziele greift, meinend, es unmittelbar erfassen zu können, so konnte auch Sch.s großes Unternehmen „die moralische Bedeutsamkeit der ganzen Welt" zu erklären unmöglich gelingen, wenn er sich nicht vorher den Weg zu diesem Ziel durch eine gründliche und besonnene Prüfung der nächstliegenden sittlichen Erscheinungen, sowie vor Allem der Grundbegriffe der Sittenlehre gebahnt hatte. Sch. unternahm es die Ethik, „welche immer noch eines soliden Fundamentes ermangle", zu gründen. Aber er versäumte, wie unsre Untersuchung gezeigt hat, das, was das Allernothwendigste zur Erreichung seines Zieles war, nämlich erstlich, was vor allem Andern das erste Geschäft sein mußte, sich selbst kritisch über seine Aufgabe zu orientiren und dann sich durch eine gründliche Elementarlehre eine feste, unverrückbare und unzerstörbare Unterlage zu erobern, um von da aus mit sicheren Schritten an die schwierigeren und sich auf größere Gebiete erstreckenden Probleme

Digitized by Google

herantreten zu können. Denn metaphysische Ansichten und Speculationen können nimmermehr einen sicheren Standort abgeben, auf welchen Jeder von selbst geneigt ist, sich zu stellen und von da aus die Erscheinungen zu betrachten. Sie bedürfen vielmehr selbst erst eines solchen und nur eine vorurtheilsfreie Untersuchung der Thatsachen, mit welchen es gerade unsre Wissenschaft zu thun hat, kann denselben an die Hand geben. Sch. aber haschte voreilig nach transcendentalen Gründen, er lief und sprang in unsrer Wissenschaft, bevor er noch zu gehen sich bemüht hatte. Daß die Aufgabe des Philosophen, wie K. sie bestimmt hatte, nur darin bestehe, nur „einige sichere Erkenntniß zu liefern, so viel uns mit unsrer Vernunft möglich ist", — das dünkte ihm zu bescheiden. Erklären muß der Philosoph, die Welt erklären! Glückliche Aperçüs machen ihn zum Philosophen. Es darf nichts unerklärt bleiben! — Sorgfalt!? — Marotte der „Begriffsphilosophen, die aus einem abstrakten Begriff ohne entsprechende Wirklichkeit Alles herausklauben wollen"! „Der Philosoph ist Dichter, Künstler." (!)

Nun wir gestehen gern zu, daß auch in der Geschichte der Philosophie die Intuition eine große Rolle spielt*), daß auch ihr Fortschritt, so gut wie der aller Künste und Wissenschaften, nicht immer ruhig und stetig in den gewohnten Gleisen vor sich geht, sondern daß er gerade vorzüglich bedingt ist durch jene genialen Geister, welche durch unmittelbar ergriffene Wahrheiten (Aperçüs) der stetigen Entwicklung vorgreifend, neue Bahnen brechen und vorzeichnen, und so neues Leben und Bewegung in die Stetigkeit tragen, welche zur Erstarrung zu führen droht. Allein einmal ist eine solche erfolgreiche Intuition gar nicht möglich ohne eine vorhergehende, allseitige und gründliche Beschäftigung mit dem betreffenden Gegenstand (wie auch keine Erkenntniß mehr der Gefahr der Selbsttäuschung ausgesetzt ist, als die sog. „intuitive"); andrerseits verlangt man mit Recht von jenen großen Geistern, besonders der Philosophie, (und sie haben sich gewöhnlich selbst dazu verpflichtet gefühlt), daß sie die durch Intuition gefundene

*) Und wir haben ja auch nicht versäumt Sch.s großen Gedanken an Ort und Stelle rühmend anzuerkennen.

Digitized by Google

Wahrheit, auch auf anderem Wege bestätigen, wie es Aufgabe der mit und nach ihnen Lebenden ist, ihre großen Gedanken zu prüfen und die Verbindung mit den schon vorhandenen Wahrheiten herzustellen. Diese Aufgabe zu einem Theile zu erfüllen, war auch der Zweck der obigen Abhandlung. Möge es uns gelungen sein, die Spreu vom Waizen zu sondern und der Wahrheit zu ihrem Rechte und zu ihrer Geltung zu verhelfen.

§. 22.

Schluß: Resultat.

Fassen wir nun zum Schluß noch kurz die Resultate zusammen, welche sich an der Hand unsrer Untersuchung ergeben haben, so glauben wir zunächst in historisch-kritischer Hinsicht nachgewiesen zu haben, daß die K.sche Ethik, welche ihrer kalten Strenge und ihres leeren Formalismus wegen so viel angefeindet und am Meisten von Sch. geschmäht worden ist, nicht nur sehr wohl eine mildere Auffassung zuläßt, sondern daß sich unter der rauhen Schale, unter der äußerlich abstoßenden Form derselben, auch ein sehr edler und gediegener Kern von **bleibendem Werthe** verbirgt.

Wir hoffen manche Vorurtheile und Mißverständnisse, welche auch in vielen anderen philosophischen und nichtphilosophischen Kreisen über die K.sche Moralphilosophie im Schwange gehen*) und selbst von der Menge nachgesprochen werden, zerstreut zu haben. Und sollte

*) Besonders auch unter den Theologen, von welchen z. B. viele ebenso irrthümlich wie Sch. in der Betonung des Gesetzes und der Pflicht seitens der K.schen Ethik eine alttestamentliche Anschauungsweise erblicken und die Betonung der Liebe vermissen, nicht bedenkend, daß doch die Pflichten, welche sich der Mensch selbst auferlegt, insofern sie aus seinem eignen Wesen (nach seinem idealen Theile) stammen, gar nicht zu vergleichen sind mit jenen von außen auferlegten Geboten des mosaischen Dekalogs. Das „Du sollst" der K.schen Ethik unterscheidet sich von dem des Dekalogs wie Freiheit von Sklaverei. Denn jenes erschallt aus dem eignen Innern und wo es durchdringt und zur Herrschaft gelangt gegenüber den irdischen Gelüsten und Begierden, da entsteht innre Befriedigung und Freude, Freiheitsgefühl und Thatendrang, um dem idealen Ziel der Sittlichkeit näher zu kommen. Das „Du sollst" der zehn Gebote aber ward von einem draußen stehenden Gott, der

Digitized by Google

uns dies gelungen sein, so bereuen wir es nicht in unsrer Untersuchung ausführlicher gewesen zu sein, als man dies sonst von dergleichen Kritiken gewohnt ist. Denn dann hoffen wir nicht nur der Moralphilosophie, sondern auch der Moralität selbst einen Dienst erzeigt zu haben. Denn wer ein offenes Auge für die Bestrebungen und Richtungen der Gegenwart hat, kann sich nicht verhehlen, daß man heut zu Tage viel mehr geneigt ist die Strenge der sittlichen Gesetze und Forderungen herabzumildern und zu verwischen, als sie zu verschärfen. Wohin aber Leichtfertigkeit und Laxität in sittlichen Dingen führt und was dagegen durch sittliche Zucht und Gewissenhaftigkeit erreicht zu werden vermag, von Beidem legt die Geschichte unsrer Tage beredtes Zeugniß ab. Und was wir in der Vorrede, um nicht Vorurtheile zu erwecken, nur leise andeuten konnten, wir können es jetzt auf Grund unsrer nüchternen und rein wissenschaftlichen Untersuchung unverhohlen aussprechen —: es kann eben darum nicht gleichgültig sein, was für

---

wegen seiner Allmacht und zürnenden und strafenden Gerechtigkeit gefürchtet wurde, diktirt. Aus Furcht ward es befolgt um irdischen Glückes willen, also aus Selbstsucht, nicht aus freiwilliger „Hochachtung, die sich bei mehrerer Leichtigkeit den idealen Forderungen Genüge zu thun in Zuneigung und Liebe verwandelt". Nein, wir meinen vielmehr, daß die K.sche Moralphilosophie eine durch und durch edle und erhabne, eine ächt christliche Ethik (wohl zu unterscheiden von theologischer Ethik, als welche das Sittlichgute unmittelbar von Gott ableitet) ist und das Letztere vielleicht mehr als jede andre philosophische Ethik, weil sie nachdrücklicher als irgend eine andre die Sittlichkeit in die Gesinnung setzt. Und wenn es auch richtig ist, daß K. jene Liebe zum Guten nicht ausdrücklich betont, welche durch das persönliche Gute erweckt wird, (man lese übrigens die „Methodenlehre" in der „Krit. d. prkt. V."), so muß man doch bedenken, daß diese Liebe zum persönlichen Guten doch nur das Mittel ist, um jenes Ziel der Liebe zum Guten überhaupt zu erreichen, und daß es K. zunächst nur mit diesem Ziele, mit der Idee der Sittlichkeit, zu thun hat, nicht mit den Mitteln. Dazu kommt noch, daß nicht nur, wie K. sagt, „der Heilige des Evangelii zuvor mit unserm Ideale der Vollkommenheit verglichen werden muß, um dafür zu gelten", sondern daß auch keine Liebe zu diesem Heiligen entstehen kann, wenn nicht der Grund dazu in uns gelegen ist. Nur Gleiches und Verwandtes zieht sich an. Die Anlage zum Guten in uns ist der Funke, ohne dessen Vorhandensein das persönliche Gute keine Flamme in uns anfachen kann. Diese Anlage aber als einen wesentlichen Bestandtheil unsres Wesens nachgewiesen zu haben, ist K.s Verdienst.

Digitized by Google

Grundsätze und Ansichten über sittliche Dinge unter den Gebildeten unsrer Zeit und vornehmlich unter den Bildnern und Leitern des Volks zur Herrschaft gelangen, kann nicht einerlei sein, ob unser Volk über die „Trümmer" der auf gründlichen Forschungen beruhenden, ernsten und strengen Sittenlehre K.s einem so laxen Moralphilosophen wie Sch. nachläuft und über metaphysischen Speculationen den Ernst des Lebens vergißt, oder ob es auch auf der höchsten Höhe materieller und intellectueller Errungenschaften, wo die Feinde der Sittlichkeit wie Unkraut aufschießen und wo besonders die persönlichen Tugenden der Selbstbeherrschung, Wahrhaftigkeit, Tapferkeit u. s. w. in so große Gefahren gerathen, noch gern und willig auf die strengen Mahnungen seines größten Philosophen hört. — Die Gefahr aber, daß Jenes eher geschehe als dieses, ist groß. Denn sie droht nicht nur im Leben, sondern auch in der Wissenschaft. Die Naturwissenschaften vor Allem, auf deren Blüthe unsre Zeit so stolz sein kann und darf, gereichen bei der Geltung, welche sie in unsern Tagen erlangt haben, gar Vielen zum Anstoß an den sittlichen Gesetzen und ihren strengen Forderungen. Der kürzlich verstorbne Schliephake hat in seinem Vortrag, welchen er 1869 auf dem zweiten Philosophencongreß in Frankfurt über „das Leben des Willens" gehalten hat*), sich sehr treffend hierüber ausgesprochen. „Wie häufig", sagt er u. A., „wird der Mensch gar nicht einmal als sittliches Wesen, sondern lediglich nach seinem leiblich materiellen Theile betrachtet, wie häufig wird nicht das Geistige in ihm verkannt und sein ganzes Wesen den Gesetzen der äußeren Welt, des physischen Zwanges unterworfen! Und wie zahlreich sind die Bekenner solcher Lehren in unsern Tagen!" — Geblendet von dem Glanze, welchen die Naturwissenschaften um sich verbreiten, werden Viele verführt die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise und noch dazu oft von einem materialistischen Standpunkt aus, auf alle, auch die geistigsten Erscheinungen anzuwenden; und Solchen sind die mehr oder weniger naturphilosophischen Aperçüs Sch.s genehmer, als die abstrakten Untersuchungen eines K. Aber „Eines schickt sich nicht für Alle". Wir

*) Gedruckt in der philos. Zeitschr. „Neue Zeit" von Leonhardi, III. Heft v. 1870.

Digitized by Google

hoffen dies im Bezug auf die Ethik durch unsre Untersuchungen dargethan zu haben.

Ein zweites historisch-kritisches Ergebniß dürfte in dem Bilde gelegen sein, welches wir im Verlauf unsrer Kritik sowohl von Sch.s Art zu kritisiren, als von dem Charakter seiner selbstständigen philosophischen Forschungen bekommen haben; und sollten wir durch unsre Kritik dem einen oder anderen Leser der Sch.schen Werke einen Wink und Fingerzeig gegeben haben, wie man diese Werke lesen müsse, — nämlich mit der kritischen Feder in der Hand, — so würden wir uns auch dieses Erfolges herzlich freuen.

Was endlich das positive Resultat unsrer Untersuchung anlangt, so läßt sich jener bleibende Kern, welcher unsrer Ueberzeugung nach theils ausdrücklich, theils implicite in der K.schen Ethik enthalten ist, ganz kurz etwa in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Es giebt einen Unterschied zwischen guten und bösen, oder sittlich lobenswerthen und sittlich tadelnswerthen Handlungen resp. Willen. Die Berechtigung zu solchem Unterscheiden, zu solchem Loben und Tadeln ist allgemein anerkannt und damit auch gewisse Gesetze, nach welchen sich das menschliche Wollen richten soll (kurz Ideen des Wollens). Die Ethik nun ist die Wissenschaft von diesen Normalgesetzen oder Ideen des Wollens, oder, was dasselbe ist, vom Sittlichguten.

2. Will man das Fundament dieser Wissenschaft auffinden, d. h. dasjenige Urdatum oder denjenigen Grund, von welchem nicht nur alle jene Gesetze abzuleiten sind, sondern aus welchem auch alle die mannichfaltigen ethischen Erscheinungen, wie z. B. die Berechtigung zu Lob und Tadel, die Stimme des Gewissens, das Schuldbewußtsein und das damit zusammenhängende Freiheitsbewußtsein u. A. genügend erklärt werden können, so muß man sich vor Allem eines klaren Begriffes vom Sittlichguten versichern. Sittlichgut ist aber nach dem gemeinen moralischen Bewußtsein nur das Wollen und Handeln aus Pflicht (im K.schen Sinne), d. h. derjenige Wille, welcher zwar aus einem durch ein zufälliges Begehrungsobjekt oder Motiv erweckten Begehren hervorgegangen, aber nur durch die letztentscheidende Einwirkung der allgemein gültigen formalen Gesetze

Digitized by Google

(Ideen) zum wirklichen Willen geworden ist. — Die stets lebendige und bewußt oder unbewußt allen möglichen Willensentstehungen entscheidungsmächtig beiwohnende Achtung fürs Gesetz (im Stande der Unvollkommenheit) oder Liebe zum Guten (im Stande der Reinheit und Heiligkeit), diese beharrende Gesinnung allein ist die Mutter aller guter Willen.

3. In jenem Ausspruch des gemeinen moralischen Bewußtseins, daß nur die gänzlich uneigennützigen Handlungen aus Pflicht (im K.schen Sinne) sittlich gut seien, in jener Achtung fürs Sittengesetz, wie sie sich einmal in der allgemein geübten, unwillkürlichen Beurtheilung der menschlichen Handlungen, dann in der warnenden Stimme des Gewissens vor und in der Reue und in dem quälenden Schuldbewußtsein nach einer bösen That, endlich aber in der Freude und inneren Zufriedenheit nach einer guten That kundgiebt, spricht sich das allgemeine Bewußtsein aus, daß der Mensch an gewisse allgemein gültige sittliche Gesetze (wie z. B. das der Wahrhaftigkeit, der Nächstenliebe, der Gerechtigkeit u. s. w.) unmittelbar, ohne irgend ein materielles Interesse und unauflöslich gebunden ist, so daß er nothwendig in Uebereinstimmung mit ihnen handeln muß, wenn er nicht in Conflikt mit jener seiner unmittelbaren Achtung fürs Gesetz und somit in innere Disharmonie gerathen will. Dieses völlig interesselose und doch unauflösliche Gebundensein an die allgemein gültigen Sittengesetze ist aber auf keine andre Weise möglich und denkbar, als wenn sie sich der Mensch von vornherein, so zu sagen, selbst gegeben hat, d. h. wenn sie ursprünglich mit seinem idealen Wesen, dieses selbst erst mit constituirend, gegeben sind. Sie gehören mit zu dem constanten, ewigen Theil seines Wesens, und mit ihrer Verleugnung giebt er sich selbst auf, hört er auf, ein Mensch, d. h. ein sinnlich-vernünftiges Wesen zu sein. In dieser Autonomie, von welcher eine innre Nöthigung zum sittlichguten Wollen ausgeht, verbunden mit der auf dem sinnlichen und darum veränderlichen Theil des menschlichen Wesens beruhenden Möglichkeit sich jenen idealen Gesetzen gemäß in der Erscheinung darzustellen, resp. eine solche Darstellung anzustreben, besteht die Freiheit, auf welche auch das Schuldbewußtsein und die Verantwortlichkeit zurückzuführen ist, nicht in einer Willkür- oder Wahl-

Digitized by Google

freiheit, in einem liberum arbitrium indifferentiae, als welches sinnlos ist. In der völligen Uebereinstimmung aber aller concreten Einzelwillen in der Erscheinung mit jenen, so zu sagen, selbstgegebenen Gesetzen, oder in der Darstellung des idealen Wesens der Menschheit in der erscheinenden Wirklichkeit besteht die sittliche Freiheit, welche ein anzustrebendes Ideal ist. In jener Autonomie also oder jener transcendentalen Freiheit ist das Fundament der Ethik zu suchen, welches uns nicht nur den Ursprung aller sittlichen Gesetze entdeckt, sondern auch eine einfache und ungezwungne Lösung der schwierigen ethischen Probleme an die Hand giebt.

Die Ableitung der einzelnen sittlichen Gesetze ist Sache der Ethik selbst und gehört nicht in den Bereich unsrer Untersuchung. Wir haben nur zu verstehen gegeben, daß wir im Allgemeinen den Weg, welchen Herbart zur Auffindung der einzelnen Ideen eingeschlagen hat, nämlich dem sittlichen Urtheilsvermögen in reiner, begierdeloser Stimmung alle möglichen einfachen Willensverhältnisse vorzuhalten und sein Urtheil zu vernehmen, für den richtigen halten.

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische und verwandte Schriften

im Verlage von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Bagge, O., Fermenta theologica. Zur freien Theologie. 8. 1866. geh. 1 Thlr. 6 Ngr.

Calinich, Rob., Der Papst und das ökumenische Concil. Ein Fürstenprotest aus der Zeit der Reformation. 2. unv. Abdruck. gr. 8. 1868. geh. 7½ Ngr.

Coquerel, Athanasius, Ausgewählte Predigten. 8. 1866. geh. 1 Thlr.

Fechner, G. Th., Die drei Motive und Gründe des Glaubens. 8. 1863. geh. 1 Thlr.

Frank, Gust., Die jenaische Theologie in ihrer geschichtl. Entwickelung. 8. 1858. 20 Ngr.

—— Geschichte der protestant. Theologie. 1. u. 2. Theil: von Luther bis zur Wolff'schen Philosophie. gr. 8. 1862 u. 65. à 2 Thlr. 10 Ngr.

Hachfeld, H., Martin Chemnitz nach seinem Leben und Wirken, insbesondere nach seinem Verhältnisse zum Tridentinum. gr. 8. 1867. geh. 2 Thlr. 18 Ngr.

Hase, Carl August, Leben Jesu. 5. verb. Aufl. gr. 8. 1865. geh. 1 Thlr. 15 Ngr.

—— Kirchengeschichte. 9. verbesserte Aufl. gr. 8. 1867. geh. 3 Thlr.

—— Evangelisch-protestantische Dogmatik. 6. verb. Aufl. gr. 8. 1870. geh. 2 Thlr. 15 Ngr.

—— Glaubenszeugnisse der griech. Kirche. Anhang z. Dogmatik. 16. 1860. geh. 7½ Ngr.

—— Gnosis, oder protestant.-evangel. Glaubenslehre, für die Gebildeten in der Gemeinde wissenschaftlich dargestellt. In 2 Bänden. 2. verb. Aufl. 1869. 70. 8. geh. 5 Thlr.

—— Hutterus redivivus. Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 11. verbesserte Aufl. 8. 1868. 1 Thlr. 15 Ngr.

—— Libri symboliei Ecclesiae evangelicae. Edit. III. 8. 1846. 1 Thlr. 15 Ngr.

—— Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche. 3. verbess. Auflage. gr. 8. 1871. geh. n. 3 Thlr.

—— Streitschriften. 3. Heft. 2. Aufl. Anti-Röhr. 8. 1837. geh. 20 Ngr.

—— Die evang.-protest. Kirche des deutschen Reichs. 2. Aufl. 8. 1852. geh. 1 Thlr.

—— Tübinger Schule. Sendschreiben an Hrn. Dr. von Baur. 8. 1855. geh. 12 Ngr.

—— Die Entwicklung des Protestantismus. Eine akad. Rede. 2. Aufl. 8. 1855. geh. 5 Ngr.

—— Vier akademisch-protestantische Reden. 8. 1863. geh. 20 Ngr.

—— Das geistliche Schauspiel. Geschichtliche Uebersicht. 8. 1858. geh. 1 Thlr. 15 Ngr.

—— Neue Propheten. Drei historisch-politische Kirchenbilder. 2. Auflage. 8. 1861. In engl. Einband. 2 Thlr. 6 Ngr.

—— Dieselben, einzeln:

1. Heft. Die Jungfrau von Orleans. 2. Aufl. 8. 1861. geh. 21 Ngr.
2. Heft. Savonarola. 2. Aufl. 8. 1861. geh. 18 Ngr.
3. Heft. Das Reich der Wiedertäufer. 2. Aufl. 8. 1860. geh. 24 Ngr.

—— Franz von Assisi. Ein Heiligenbild. 8. 1856. geh. 1 Thlr.

—— Caterina von Siena. Ein Heiligenbild. 8. 1864. geh. 1 Thlr. 10 Ngr.

—— Der Papst und Italien. Eine Neujahrsbetracht. 2. Aufl. 8. 1861. geh. 9 Ngr.

—— Jenaisches Fichte-Büchlein. 8. 1856. geh. 15 Ngr.

Hase, Carl Alfred, Vom Evangelium des Johannes. Eine Rede an die Gemeinde. geh. 8. 1866. 12 Ngr.

—— Luther-Briefe. In Auswahl und Uebersetzung für die Gemeinde herausgegeben. 8. 1867. broch. 1 Thlr. 20 Ngr., geb. 2 Thlr.

—— Sebastian Franck von Wörd der Schwarmgeist. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte. gr. 8. 1869. geh. 1 Thlr. 20 Ngr.

Herrmann, Wilh., Geschichte der protestantischen Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher. gr. 8. 1842. geh. 1 Thlr. 10 Ngr.

Hilgenfeld, A., Die Glossolalie in der alten Kirche, in dem Zusammenhang der Geistesgaben und des Geisteslebens des alten Christenthums. gr. 8. 1850. geh. 25 Ngr.

—— Das Markus-Evangelium nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangel. Literatur, seinem Ursprung und Charakter dargestellt. 8. 1851. geh. 20 Ngr.

—— Die Göttinger Polemik gegen meine Forschungen. gr. 8. 1851. geh. 10 Ngr.

—— Der Galaterbrief, übersetzt, in seinen geschichtlichen Beziehungen untersucht und erklärt. gr. 8. 1852. geh. 1 Thlr.

Kirche, die protestantische, Frankreichs von 1787—1846. Herausgegeben von *J. C. L. Gieseler.* 2 Bände gr. 8. 1848. geh. 4 Thlr.

Kreukel, Max, Der jüdische Sabbath und der christliche Sonntag. Ein Vortrag. gr. 8. 1868. geh. 9 Ngr.

Rückert, L. J., Theologie. 2 Theile. gr. 8. 1851. geh. 4 Thlr.

Sederholm, K., Der geistige Kosmos. Eine Weltanschauung der Versöhnung. gr. 8. 1859. geh. 3 Thlr.

Seydel, Rud., Logik oder Wissenschaft vom Wissen mit Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie im Umrisse dargestellt 8. 1866. geh. 1 Thlr.

—— Der deutsche Protestantenverein. Rede. gr. 8. 1867. 3 Ngr.

Weingarten, Herm., Pascal als Apologet des Christenthums. gr. 8. 1863. geh. 10 Ngr.

—— Die Revolutionskirchen Englands. Ein Beitrag zur inneren Geschichte der englischen Kirche und der Reformation. gr. 8. 1868. geh. 2 Thlr. 15 Ngr.

Weiße, Chr. Herm., Kleine Schriften zur Aesthetik und ästhetischen Kritik. Aus dessen handschriftlichem Nachlasse und aus bereits Gedrucktem zusammengestellt von Dr. Rudolf Seydel. gr. 8. 1867. geh. 2 Thlr. 15 Ngr.

Wilkens, C. A., Petrus der Ehrwürdige. Ein Mönchsleben. 8. 1857. geh. 1 Thlr. 5 Ngr.

—— Tilemann Heßhusius. Ein Streittheolog der Lutherskirche. Vornehmlich nach handschriftlichen Quellen. 8. 1860. geh. 1 Thlr. 3 Ngr.

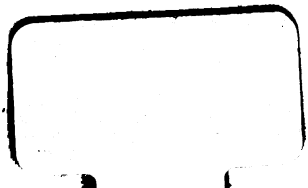
Wolf, Fr. A., Predigten. 1—6. Sammlung. gr. 8. 1841—44. Herabg. Preis 4 Thlr. Einzelne Sammlungen à 20 Ngr.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

HW 21WG L



Digitized by Google